Белоруссия и Украина

История и культура

Выпуск 4

2011

ТЕЗАУРУС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

БЕЛОРУССИЯ И УКРАИНА: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Вып. 4

Москва
ТЕЗАУРУС
2011

УДК 94(47+57)
ББК 63.3(Бел+4Укр)
Б44

Издание основано в 2003 г.

БЕЛОРУССИЯ И УКРАИНА: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. Вып. 4 / Институт славяноведения. – М.: ТЕЗАУРУС, 2011. – 588 с.

ISBN 978-5-98421-135-2

В четвертом томе представлены основные жанры научных работ, утвердившиеся в этом серийном издании: статьи, рецензионные обзоры, публикации источников, информация. Тематическое ядро составляют исследования историков и филологов, посвященные дискуссионной проблематике этногеографической терминологии истории и культуры восточнославянских народов. В качестве авторов наряду с российскими выступают зарубежные ученые.

УДК 94(47+57)
ББК 63.3(Бел+4Укр)

ISBN 978-5-98421-135-2

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Первый выпуск ежегодника «Белоруссия и Украина: история и культура» вышел в 2002 г. Как показало время, сборник нашел своего заинтересованного читателя – как научных сотрудников, так и студентов гуманитарных специальностей и всех интересующихся историей и культурой восточного славянства. С удовлетворением можно констатировать, что содержание и форма подачи материалов сборника соответствуют интересам историков, филологов, культурологов, религиоведов, фольклористов, политологов и регионоведов России, Украины и Белоруссии и позволяют выявить приоритетные направления исследований ученых разных стран. Сборник стремится с максимальной полнотой охватить широкий спектр научных проблем, связанных с историей и культурой восточнославянского региона, поэтому в каждом выпуске предусмотрены следующие разделы: научные публикации, историографические обзоры и научная информация. Кроме того, каждый выпуск включает в себя крупные тематические блоки.

В первый выпуск ежегодника вошел тематический блок «Механизмы формирования украинской и белорусской наций в российском и общеславянском контексте». Второй выпуск был посвящен 350-летию Переяславской рады. В третий выпуск был включен блок «Регионы и границы», посвященный изучению регионального самосознания и национальных меньшинств на территории Восточной Европы, в настоящем выпуске размещена подборка статей на тему «Этногеографическая терминология истории восточных славян».

Вместе с тем, опыт подготовки предшествующих выпусков показал, что ежегодный формат создает ряд научных и технических проблем и не позволяет сохранить должный уровень издания. Поэтому редколлегия сборника приняла решение преобразовать Ежегодник в периодическое издание, выпуски которого будут выходить по мере накопления материала, с сохранением принципов отбора материала, основных рубрик и правил публикации статей.

Редколлегия благодарит всех, принявших участие в выпусках нашего издания и надеется на дальнейшее плодотворное сотрудничество.

ЭТНОГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ИСТОРИИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Васильев М.А.

ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА СЛАВЯНСКОГО КУЛЬТУРНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО МИРА В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Последнее десятилетие стало временем появления в славянских странах СНГ ряда обобщающих трудов по этногенезу и ранней этнической истории славянства[1].

Среди них – вышедшая в 1998 г. книга археолога, члена-корреспондента НАН Украины В.Д. Барана «Давні слов'яни», много и плодотворно работавшего над обозначенной выше проблематикой еще в советское время и чьи труды уже тогда получили заслуженное признание.

Однако прежде чем остановиться на основных положениях данного исследования, укажем на общее состояние современной украинской этнологической науки в интересующем нас в настоящей статье ракурсе. Член-корреспондент НАН Украины В.И. Наулко охарактеризовал его следующим образом: «В последние годы получила распространение концепция происхождения украинского народа, основанная на идее его автохтонности, выдвинутая в свое время академиком М.С. Грушевским и его последователями, согласно которой прямыми предками украинцев было древнее население на территории современной Украины, начиная с неолитических времен. Таким образом, факт существования древнерусской народности отрицался, а распад общеславянской общности сразу же привел к образованию трех этнически обособленных славянских народов. Поэтому историю украинского народа М.С. Грушевский начинал с IV в., отождествляя южнославянские племена антов с украинцами. Как следствие этого антропологические, психофизические, языковые и другие особенности украинского народа обусловливались данной давней дифференциацией. К этому следует добавить отличия в субстрате, на котором формировались восточные славяне:

фракийском, иранском и тюркском в Украине, балтском в Беларуси, угро-финском в северных районах, населенных русскими…

Вторая концепция происхождения украинцев и других восточнославянских народов, которая продолжительное время господствовала в советской историографии и связывала формирование украинского народа с Древнерусской державой IX–XI вв., также в той или иной степени находит сторонников в современной Украине»[2].

Отстаиваемая В.Д. Бараном точка зрения в целом может быть оценена в качестве продолжения и развития концепции М.С. Грушевского, хотя и существенно расходится с ней в ряде основополагающим моментов.

Одним из краеугольных тезисов монографии В.Д. Барана[3], который отсутствует в иных указанных работах (В.В. Седова[4], вышедшей под грифом Института археологии НАН Украины коллективной монографии «Етнічна історія давньої України», выполненной авторским коллективом под руководством академика НАН Украины П.П. Толочко), является следующий. Во вводной части своего труда ученый декларирует, что славяне никогда не были единой этнической общностью. Они с самого начала, с древнейшей эпохи, выступали как особые, отдельные, хотя и родственные праславянские и славянские этноязыковые группы (объединения родов, племена, союзы племен). Такими их знает археология и лингвистика, такими застает их история[5]. В другом месте автор пишет, что никогда не существовало единой праславянской, или славянской, или восточнославянской народностей, а всегда были праславянские, славянские и восточнославянские племенные и этнокультурные территориальные объединения, жившие обособленно[6].

Последняя приведенная сентенция В.Д. Барана, на наш взгляд, ясно обрисовывает причины того, почему автор отрицает существование «славянской народности»[7]: как не было этой народности, так не существовало и народности восточнославянской, древнерусской. В тексте его книги последнее обстоятельство

проговаривается и аргументируется неоднократно. В.Д. Баран критикует тех исследователей, которые отстаивают тезис о существовании последней общности (В.В. Седова, П.П. Толочко), и пишет о несостоятельности этого положения[8], говорит о том, что зарождение будущих украинского, русского и белорусского народов шло разными путями, в том числе потому, что они сложились на разных субстратах[9].

Диаметрально иную позицию занимают авторы коллективной монографии «Етнічна історія давньої України», разделяющие вторую из указанных В.И. Наулко концепций складывания украинского народа. Для них реальность существования древнерусской этнокультурной общности находится вне всяких сомнений, и эту позицию они в своем труде подробно аргументируют, в свою очередь, весьма резко критикуя оппонентов, реальность ее бытия отрицающих[10].

В нашу задачу не входит развернутый анализ современной украинской историографии: это сейчас не наша тема. Однако в связи с тезисом В.Д. Барана, согласно которому славяне никогда не были единой этнической общностью, хотим заметить, что ученый вступает в явное противоречие сам с собой, когда пишет, что название одной из раннесредневековых группировок V–VI вв. «славяне» (**slověne*), *склавины* греко- и латиноязычных раннесредневековых письменных источников, постепенно распространяется на все славянские племена, навсегда покрывает их вне зависимости от конкретных наименований[11].

Как известно, современная отечественная, да и мировая, этнология переживает состояние общетеоретического и методологического кризиса, в ней сосуществуют и конкурируют две альтернативные исследовательские парадигмы: примордиализм и конструктивизм[12]. В.Д. Баран, как и авторы указанной коллективной монографии принадлежат к числу тех, кто признает безусловную объективность существование этносов и этничности, т. е. к примордиалистам (эссенциалистам). И это разительно отличает их позицию от позиции А.А. Горского, Н.И. Петрова, а также американского исследователя румынского происхождения

Ф. Курты[13], точка зрения которых в рамках парадигм современной мировой этнологии может быть отнесена к конструктивистскому ее направлению (его сторонники говорят об искусственности этничности, ее исторически недавнем происхождении и даже – наиболее радикальные авторы – об отсутствии этничности как таковой).

Согласно некоторым ключевым положениям примордиалистского подхода, этнос – это исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая, межпоколенная, выходящая за рамки круга лиц, непосредственно общающихся друг с другом, совокупность людей, обладающих общим этническим самосознанием, т. е. коллективной этнической самоидентификацией; одним из важнейших признаков возникновения этнического самосознания, его внешним маркером выступает общее самоназвание; появление этнического самосознания, венчаемого самоназванием, знаменует завершение процесса этногенеза, или формирования этноса, и начало его собственно этнической истории. Поскольку В.Д. Баран объективность существования этносов (в той или иной форме) не отрицает, то, следовательно, не может отрицать эти положения. Но в таком случае мы должны признать, что постепенное распространение на все славянские племена этнонима **slověne*, когда он навсегда покрывает их вне зависимости от конкретных наименований, должно означать лишь одно – объективное существование этноса, точнее говоря, метаэтноса (метаэтнической общности), суперэтноса (т. е. этнического образования, охватывающего несколько более дробных этнических (этносоциальных) общностей, но объединяющего их через общее этническое самосознания и общее самоназвание), с соответствующим аутоэтнонимом. Иной вопрос – когда данный метаэтнос сформировался.

В приведенных выше суждениях В.Д. Барана нас привлекает в первую очередь та на первый взгляд «еретическая» мысль, что славяне никогда не были единой этнической общностью. Мы сегодня можем с ней согласиться, но *только и единственно*, категорически подчеркнем это, в следующей интерпретации: славяне не были

единой метаэтнической общностью *в какой-то период раннего средневековья, по крайней мере, в V – начале VII в.* Поэтому сразу оговорим следующее обстоятельство используемого далее терминологического аппарата.

Поскольку мы полагаем, что в указанное время метаэтнической общности с самоназванием **slověne*, метаэтноса, который бы охватывал *весь* культурно-лингвистический, славяноязычный мир, не существовало, то по возможности далее будем избегать употреблять термин «славяне» в его обычной, так сказать, топосной научной трактовке, как обозначение всего указанного мира в данный период, дабы не создавать терминологических коллизий и иллюзий. С этнологической точки зрения такое употребление этого термина далеко не всегда правомерно.

В связи со сказанным уместно привести следующее мнение А.Н. Анфертьева: «Специалисты по физической антропологии, так же как и археологи, применяют ради удобства (на наш взгляд, мнимого) лингвистическую номенклатуру, не понимая ее существа, [...] на территории... Ингерманландии (по-шведски буквально "земля ижор", финноязычного прибалтийского племени. – *М. В.*), и те и другие систематически "обнаруживают" финно-угров, хотя присутствие здесь угорского компонента более чем неправдоподобно. Мы сталкиваемся в этом случае с механическим перенесением термина из области сравнительно-исторического языкознания на совсем иной по своей природе материал. Впрочем, и такие термины, как *славянское жилище* или *балтский антропологический тип*, не менее далеко уводят в сторону от подлинного понимания этнических процессов»[14]. Подобного рода понятийные, терминологические коллизии, порождающие в умах ложные образы, не редки и в иных областях исторического этнологического знания. По сложившейся в прошлом веке в археологической литературе традиции, писала Л.Т. Яблонская, «такие этноокрашенные клише, как "скифы" и "скифоидные культуры", довольно часто, но совсем неоправданно употребляются при публикации соответствующих материалов... Фактически

исследователи конца XX столетия следуют в этом плане традиции древних авторов, которые обозначали этнонимом "скифы" гетерогенный и разнокультурный конгломерат степных кочевников и скотоводов. Инверсия, сложившаяся в археологии с этим этнонимом, сослужила плохую службу науке – она подвела психологическую базу для теории о существовании некоего единства культуры ранних кочевников на территории от Дуная до Монголии. В специальной литературе представление об этом единстве терминологически подчеркивается такими словосочетаниями как "скифо-сибирский звериный стиль" и "скифо-сибирский мир", "историческое единство скифо-сибирского мира", "скифо-сибирское историко-культурное единство"»[15].

Поэтому далее применительно к указанному выше периоду раннего средневековья мы будем говорить о *словенах, этнических словенах*, специально подразумевая под этими терминами только *часть* славяноязычного мира того времени, а именно ту, у которой завершился процесс этногенеза, сложилась этническая самоидентификация, венчаемая аутоэтнонимом **slověne*. (Показательно в данной связи, что А.А. Шахматов, например, называл в своих работах «склавенов», «склавов» греко- и латиноязычных письменных источников «словенами»[16].) Когда же мы употребляем термины «*славянский* культурно-лингвистический мир», «*славянская* культурно-лингвистическая общность», «*славяно*язычный мир», то подразумеваем, что они не идентичны для рассматриваемого времени *словенам, этническим словенам*. Славянская культурно-лингвистическая общность в научном и терминологическом отношениях – понятие более широкое, «родовое», охватывающее *весь* лингвокультурный мир тогдашнего славянства, лишь *одним из* «видовых» компонентов которого являлись *этнические словене*.

Современные археологи для V–VI вв. выделяют несколько культур, которые традиционно называют славянскими: согласно В.В. Седову, их было около семи[17], В.Д. Баран пишет о пяти культурах[18], авторы названной коллективной монографии говорят о трех[19] (правда, у них речь идет только о территории современной

Украины). Но лишь в одном случае мы имеем счастливую возможность рассуждать об *этническом* лице двух группировок славянского культурно-лингвистического мира, ибо располагаем не только археологически добытыми материальными артефактами, но и весьма репрезентативным корпусом раннесредневековых письменных источников. Речь идет о носителях пражско-корчакской археологической культуры, называемых в этих источниках *склавинами* (иноязычная передача самоназвания **slověne*), и о насельниках пеньковской археологической культуры, имевших аутоэтноним *анты* (хотя по-прежнему в литературе нередки мнения, что *анты* – это не самоназвание).

Еще в первой половине 1990-х годов и позднее в ряде работ[20] нами была выдвинута и, как полагаем, обоснована[21] гипотеза, согласно которой в том этническом и этногенетическом «котле», который «кипел» в «варварской» Европе в эпоху Великого переселения народов, *в раннесредневековом славянском культурно-лингвистическом мире по историческим меркам практически одновременно* (по крайней мере) *родились и некоторое время существовали параллельно две равноправные и равноценные славяноязычные метаэтнические* (*суперэтнические*) *общности – словене и анты. При этом этнические анты ни по каким параметрам не могут полагаться частью этнических словен.* Против взгляда, согласно которому *анты* являлись частью *словен* и который до сих пор господствует в мировой славистике[22], свидетельствуют *все без исключения* имеющиеся в нашем распоряжении письменные источники; археологи, к какой бы из школ они не принадлежали, единодушны в том, что пеньковская культура, культура антов, не выводима из пражско-корчакской культуры, носителями которой являлись словене.

Мы не считаем возможным еще раз развернуто излагать здесь нашу точку зрения на то, что анты, как и словене, являлись метаэтническим образованием (тех, кто хотел бы подробнее ознакомиться с аргументацией обрисованной гипотезы, отсылаем к указанным выше работам). Главное же, что сейчас важно

подчеркнуть – из нее прямо следует вывод о том, *что с высокой степенью достоверности следует констатировать: славяноязычный мир по крайней мере до начала VII в. не образовывал единой метаэтнической общности с самоназванием *slověne и соответствующей самоидентификацией, пример антов это демонстрирует вполне убедительно.* При этом еще раз укажем на то, что из-за отсутствия аутентичных источников что-либо однозначно достоверное относительно словенского этнического самосознания других компонентов данного мира мы сегодня сказать не можем. Но никак нельзя отрицать того факта, что несколько позднее общеславянское этническое самосознание являлось реальным фактом, а не фикцией. Механизмы его распространения на весь славянский культурно-лингвистический мир – тема специальная и еще нуждающаяся в глубоком осмыслении.

Особое внимание уделим далее проблематике этнической ономастики славяноязычного мира раннего средневековья.

Начнем с этнонима *анты*. В языковом отношении он, безусловно, не является славянским по происхождению. Сегодня многие ученые считают его самоназванием данной группировки раннесредневекового славяноязычного мира, но иранским по происхождению и буквально означавшим «живущие на окраине, окраинные», т. е. фактически «украинцы», ср. др.-инд. *ánta-* ‘край, кайма, граница, конец, предел (в противовес середине)’, ведич. *ánta-* ‘близость, присутствие’(< ‘нахождение напротив’)[23]. Иран. **ánta-* ‘край; кромка; предел; конец’ восходит к арийск. **anta-* ‘край, внешний предел (в противовес середине)’ и далее к индоевропейскому производному от и.-е. **ant-* ‘передняя сторона; лоб; против’[24]. Формы, восходящие к иран. **ánta-* , зафиксированы во многих иранских языках и диалектах. Особо репрезентативно они представлены в осетинском языке, являющимся потомком скифо-сармато-аланских языков и диалектов: осет. *æddæ/ændæ* ‘вне, снаружи’, *æddag/ændag* ‘внешний, наружный’, *æddagon/ændagon* ‘внешний; чужой’, *æddæmæ/ændæmæ* ‘наружу; кроме’[25].

Но неславянское происхождение этнонима является одной из главных опор для мнения той группы исследователей, которые полагают, что наименование *анты* аутоэтнонимом не являлось. Однако подобные суждения крайне уязвимы для критики.

Во-первых, потому, что для зафиксированной в письменных источниках славянской этнической номенклатуры раннего средневековья неславянские по происхождению самоназвания вообще были весьма характерны: ср. *хорваты*, праслав. **xъrvatъ* (от иран. **harvat-* 'женский, изобилующий женщинами'[26] или *(*fšu-*) *haurvata* 'страж скота'[27]); *северы*, *северяне* (от иран. **seu*, **sew* 'черный'[28]); *сербы* (О.Н. Трубачев первоначально сближал с индоарийской формой **servo-*, ср. др.-инд. *sárva-* 'целый, весь'[29]; позднее он писал: «Ныне славянский – этноним сербов, видимо, происходит из среды индоарийского (праиндийского) по языку населения Прикубанья и северопонтийских берегов, куда относятся древние племена синдов и меотов"[30], и имел значение 'головорезы'»[31]); *дулебы* (праслав. **dudlebъ*, из герм. **daud-laiba* 'наследие умершего'[32]); *болгары*, этноним тюркского происхождения; сюда же следует причислить др.-русск. *русь* (через посредство прибалтийской финноязычной среды возводится к древнешведской форме, восходящей, в свою очередь, к др.-герм. **rōþru* 'гребля, весло, плаванье на гребных судах'[33]). Так что в этом представительном ряду раннесредневековых *самоназваний* славянского культурно-лингвистического мира этноним *анты* – не исключение, но лишь один из его членов.

Во-вторых, указанное суждение уязвимо в силу того, что с этнологической точки зрения изначальное происхождение этнонима, ставшего самоназванием в другой языковой среде, сравнительно мало что значит, так как зафиксированы далеко не единичные случаи, когда иноязычный этноним становился аутоэтнонимом, что подтверждает и приведенный выше материал.

Первоначально термин *анты* мог прилагаться иранцами восточноевропейских степей и лесостепей к той части ираноязычного населения, которая обитала на северных окраинах, границах этого

региона. Но наличие в осетинском производных от иран. **ánta-* со значениями 'вне, внешний; снаружи, наружный, наружу; кроме' и особенно 'чужой' делает весьма вероятным и иной вариант. Антами иранцы Восточной Европы могли называть своих неираноязычных соседей на юге ареала обитания тех. Надежно установлено, что именно с сармато-аланами славофоны контактировали и активно взаимодействовали в этом регионе (так называемый славяно-иранский симбиоз).

В.Д. Баран полагает этноним *анты* в языковом отношении имеющим иранское происхождение[34]. Ученый считает, что в результате инфильтрации склавинов в ареал пеньковской археологической культуры антов и последовавших в результате интеграционных процессов уже в первой половине VII в. название «анты» заменяется названием «славяне». Этот тезис украинского коллеги, к которому он в книге возвращается неоднократно[35], представляется заслуживающим самого серьезного внимания. Однако дальнейший ход его рассуждений, на наш взгляд, едва ли может быть принят. В.Д. Баран пишет, что название «анты» не исчезло бесследно, что оно не было забыто, осталось в народной традиции, которая, согласно летописи, уже в XII в. возродилась в термине «Украина» (впервые зафиксирован в Ипатьевской летописи в статье под 1187 г.)[36].

Что касается этнонима *словене* (**slověne*), то его славянская языковая принадлежность находится вне всяких сомнений. Однако здесь возникают коллизии иного рода.

В вышедшей в 1982 г. и в 1997 г. увидевшей свет на русском языке монографии немецкий исследователь Г. Шрамм писал: «Правдоподобность того или иного объяснения этнонима *Slověne* должна быть морфологически и семантически продемонстрирована в контексте прочей славянской этнонимии. Что бы ни говорилось о происхождении термина *Slověne*, впредь это может быть убедительно только при условии, что он включается в ряд других племенных названий или просто лексем, построенных в морфологическом и семантической отношениях по тому же типу…

Особенно часто и с давних времен *Slověne* толкуются как "люди, обладающие словом", т. е. "говорящие на понятном языке" в отличие от иноязычных "немых" народов (*нѣмци*). Но где, спрашивается, в славянской этнонимии хотя бы одна структурная и смысловая параллель этим "людям, владеющим словом"? где же ранние славянские этнонимы на *-ěne/-jane*, которые были бы образованы от каких-либо иных корней, кроме обозначения таких сугубо материальных объектов (Handgreiflichkeiten), как реки или формы ландшафта, к примеру, слав. **polje*: др.-русск. *поляне*, слав. **dervo* "дерево", др.-русск. *древляне*? Форма *нѣмци* структурно совершенно иная, нежели *Slověne*, и потому есть только кажущийся аргумент в пользу предложенной этимологии ("внятно говорящие")»[37]. Сам Г. Шрамм возводил этноним **slověne* к названию верхнего течения Днепра **Slovuta*/**Slavuta*[38].

Сомнения немецкого исследователя не представляются нам ни правомерными, ни убедительными. Не приходится спорить с тем, что «у славян, – как писала Р.А. Агеева, – четко выделяются лишь две семантические группы названий: ландшафтные и топонимические. По-видимому, для славян эти типы относительно поздние и характеризуют период разложения племенной организации. Наиболее же древние племенные названия, как правило, вызывают сомнения с точки зрения их собственно славянской этимологии; большинство из них заимствовано из других языков»[39] (примеры см. выше). Как отметил в этой же связи А.А. Горский, «древнейшими, явно "дорасселенческими", вероятнее всего, надо считать названия "не по месту обитания", которые встречаются в разных регионах славянского расселения (свидетельствуя тем самым о распаде старого племени)... Все они бессуфиксные. Очевидно, эти этнонимы и восходят к праславянскому периоду. Появление же названий с суффиксами следует отнести к периоду Расселения»[40]. (Кстати, это является лишним аргументом в пользу того, что словенская суперэтническая общность – образование сравнительно позднее.)

Г. Шрамм подошел к проблеме этнонима **slověne* только с формальной, сугубо лингвистической точки зрения. Однако в данном

случае этот прямолинейно-формальный подход не применим, так как анализируемый этноним – это не название какого-либо союза племен «периода Расселения», для V–VI вв. мы имеем самонаименование общности иного порядка и иного характера. И с точки зрения этнологии и этнической ономастики, такая общность, «надплеменная» *по самой своей сути*, могла носить название, морфологически и семантически отличное от «традиционных» «племенных». *В рамках одной лингво-культурной общности, одного культурно-лингвистического мира* подобное этническое наименование *единично, уникально* и потому не может быть автоматически включаться «в ряд племенных названий или просто лексем, построенных в морфологическом и семантической отношениях по тому же типу». В случае с аутоэтнонимом *словене* требуются иные, этнологический и лингво-этнологический подходы.

Приведенные выкладки Г. Шрамма являют собой лишь частный случай того общего обстоятельства, что различные этимологизации имени *словене* существовали, существуют и, надо думать, будут существовать. Поэтому полагаем не бесполезным еще раз обратиться к проблеме, привлекая при этом некоторые материалы, которые пока «славистам-древникам» малоизвестны или практически не известны.

Одним из важных общетеоретических этнологических положений является следующее. «...Этническое самосознание, – писал, например, М.В. Крюков, – всегда строится на контроверзе “мы – они”. Но характер этого противопоставления существенно различен на разных этапах развития общества. Представляется, что для самосознания этнической общности доклассового общества характерен признак попарного противопоставления. Каждая общность осознает свое отличие от других, себе подобных, ...еще не наделяя всю их совокупность какими-либо общими признаками...» Общее название для «они» возникает «одновременно с появлением общего самоназвания для “нашей” этнической общности, типологически уже не аналогичной племени». Такой уровень этнического самосознания, по мнению М.В. Крюкова, «соответствует

этапу разложения родо-племенной структуры и вызреванию предпосылок классового общества»[41].

Лингво-этнологический анализ позволяет конкретизировать и уточнить эти положения применительно к словенской суперэтнической общности в эпоху раннего средневековья. Относительно данной общности парное противопоставление «мы – они» выражено более чем отчетливо. «Мы» – это *словене*, т. е. «ясно, понятно говорящие, владеющие словом, истинной речью».

Трактовка названия **slověne* как первоначально означавшего 'ясно говорящие', писал О.Н. Трубачев, адекватно отражает древнее этническое самосознание с его первостепенной актуальностью самоидентификации по принципу «мы – они». Поэтому, в частности, попытка Г. Шрамма, осмысливающего термин **slověne* как производное от названия Днепра **Slovuta/Slavuta*, т. е. как 'днепряне', «не может вызвать нашего сочувствия ни с формальной стороны, ни со стороны этнолингвистической, чем, видимо, и вызвано то, что Шрамм до сего времени, к его огорчению, не получил положительного отклика...»[42]

Заметим также, что, вопреки Г. Шрамму, существуют термины (хотя и не подлинные этнонимы), построенные «в морфологическом и семантической отношениях по тому же типу», что и *словене*. Еще П. Шафарик связывал данный этноним с лексемой *слово* при помощи аналогии с др.-русск. *кличане*[43].

Славяне называли себя 'ясно говорящими, владеющими словом, истинной речью' в отличие от 'говорящих непонятно' или 'не говорящих' (немцев). Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров относили данную реализацию оппозиции «мы – они» к элементарным этнонимическим парным противопоставления, «в пределах которых один этноним необъясним вне его соотношения с другими». «Микрополя, образуемые такими этнонимами, соответствовали в какой-то степени самосознанию определенной этнической группы в ее наиболее актуальных отношениях с соседями»[44]. Исследователи считали возможным этимологизировать праслав. *němьcь* как сочетание отрицания типа **ne-* и корня глагола говорения типа **men-*,

ср. др.-русск. *мьнити* 'говорить'. «Сочетание **пе-теп* первоначально, видимо, могло относиться к малым детям, еще не овладевшим речью, и к животным, не умеющим говорить»[45]. В той же связи О.Н. Трубачев писал: «Чужих, иноплеменных оказалось удобным и естественным обозначать как "невнятно бормочущих", а также – с некоторым преувеличением – как "немых". Ясно в таком случае, что 'своих' объединяла в первую очередь взаимопонимаемость речи», что лингво-этнологически и объясняет имя **slověne*[46].

Богатый материал, позволяющий глубже понять принципы образования дихотомической этнонимической пары «словене – немцы», был собран А.Ф. Журавлевым. Он проанализировал в ряде публикаций русские «коллективные прозвища, выделяющие те или иные территориальные группы населения (признак территориальной общности носителей прозвища является для данной разновидности коллективных имен обязательным, но не обязательно единственным; он может сочетаться с факультативными признаками социальной и культурной однородности)». Со времен И.П. Сахарова и В.И. Даля за этой разновидностью ономастической лексики закрепилось наименование «присловья»[47].

Термин «микроэтноним» применительно к рассмотренному А.Ф. Журавлевым материалу по русским «присловьям» был предложен О.Н. Трубачевым в дискуссии по докладу А.Ф. Журавлева на совещании в Вологде в мае 1983 г. «О.Н. Трубачев счел "присловья" удачным (в силу непосредственной его наблюдаемости) аналогом "настоящих" этнонимов, позволяющим моделировать мотивы и обстоятельства возникновения последних и отражающих многие из тех принципов номинации, *которые демонстрирует древняя экзогенная этнонимия* (курсив наш. – *М. В.*). В сущности, считает О.Н. Трубачев, экзогенная этнонимия представляет собою прозвища, в том числе нередко… нелестные для их носителей (в отличие от эндогенной этнонимии – самоназваний)»[48].

В основу номинации этнографических и территориальных групп населения с помощью прозвищ-«микроэтнонимов», регионально-групповых прозвищ, согласно А.Ф. Журавлеву, в

русском языке кладутся следующие признаки: они могут строиться с опорой на топонимию; отражать положение местности, в которой проживают носители прозвищ; характерные для нее природные условия; в «микроэтнонимах» могут рефлексироваться как реальные исторические события (миграционные процессы, факты местной истории, связь жителей с тем или иным этносом и т. д.), так и история «апокрифическая», прежде всего события анекдотического свойства; развитые здесь или там промыслы и занятия; гастрономические пристрастия; типы одежды и обуви и манера их ношения; достаточно обычны в регионально-групповых прозвищах психологические мотивы и т.д.[49]

«Особого внимания заслуживает стихийная “диалектология” – наблюдения, как правило, весьма тонкие и точные, над фонетическими, грамматическими и лексическими отличиями говора соседей от соотносительных характеристик своего диалекта... Пласт “микроэтнонимов”, мотивационно апеллирующих к тем или иным диалектным чертам, свойственных речи соседних субэтнических образований, *принадлежит к наиболее мощным в рассматриваемом ономастической лексике* (курсив наш. – *М. В.*)»[50].

«Народные “наблюдения” над диалектными различиями, – писал А.Ф. Журавлев в другой работе, – кристаллизуются, в конечном счете, в прозвищах: “словарь” русских неофициальных микроэтнонимов изобилует “обзываниями”, намекающими на отличительные черты говоров»[51]. Вот лишь несколько тому примеров.

«Во многих русских говорах известно фонетическое явление, называемое цоканьем; оно представляет собой неразличение звуков *ц* и *ч*. По этой черте жители Мещерской стороны, к северу от Оки, в бывшей Рязанской губернии, получили насмешливое название *цоки*, жители села Скрипино Владимирской области – *цырепушки*, а жители бывшего Себежского уезда Витебской губернии... – *цвикуны*. “Цокальщиков” называют в некоторых местах также *цуканами*...»[52]; «Жителей Вятки... дразнили *ошшоками* по особому произношению ими частицы *еще*. Жители города Сарапула называли вятчан

щёкалами, потому что те слово *что* произносят как *щё*. Та же особенность в произношении местоимения *что* отличает и воронежцев, за что им дали насмешливое прозвище *щекуны*»[53]; «Южных великорусов, особенно калужан, дразнят *ажноками* – за частое употребление слова *ажно* – “аж, даже”»[54], и т. д.

В связи с русскими коллективными «обзывательными» «микроэтнонимами», опирающимися на диалектные различия и составляющими наиболее многочисленную группу русских «присловий», регионально-групповых прозвищ отметим, что они вполне адекватно иллюстрируют принципы номинации, в праславянский период использованные при выработке экзогенного этнонима *немцы*. Как и рассмотренная группа «микроэтнонимов», данный термин явным образом носит пейоратийный («обзывательный») характер, указывает на «неполноценность» тех, к кому он прилагался. Кроме того, сами эти речевые «микроэтнонимы» «молчаливо» подразумевают, что дающие их соседям говорят правильно (> владеют истинной речью, т. е. являются людьми «полноценными»), что в принципиальном плане хорошо корреспондирует с дихотомической парой *словене/немцы*.

«Теория этногенеза, – отмечал О.Н. Трубачев, – настоятельно требует обращения к типологическому аспекту, причем более показательны отношения менее соседские, то есть более “чистые” и не затемненные “помехами” длительного общения. Смысл типологии этногенеза – выявить неуникальность славянской эволюции, поскольку всякая уникальность вправе вызывать сомнения»[55].

Применительно к нашей проблеме укажем на следующие случаи, свидетельствующие о неисключительности самоназвания **slověne*. Это аутоэтноним албанцев *шкиптар* (*shqiptaret*) ‘ясно говорящие’, который, впрочем, вероятнее всего, как раз отягощен «помехами» длительного общения со славяноязычным населением. И если данный этноним возник под непосредственным влиянием аутоэтнонима *словене*, то это является дополнительным аргументом в пользу трактовки его как «ясно, понятно говорящие». Но безусловно «чистыми» являются следующие примеры.

Неоднократно обращалось внимание на то, что в Мексике фиксируется этноним *tojolabal* со значением ‘ясная речь, ясное слово’[56]. Можно указать на аналогичное по смыслу самоназвание, до сих пор славистами к рассмотрению анализируемой проблемы почти не привлекавшееся. Это самонаименование басков *эускалдунак* (*euskaldunak*) ‘люди, говорящие на языке *эскуала*’, ‘те, кто говорят на языке басков’[57], т. е., по существу, ‘ясно, понятно говорящие’, ‘владеющие истинной речью’[58].

Но еще не востребовано при рассмотрении проблематики этногенеза славянства следующее суждение. Согласно мнению некоторых исследователей, самоназвание *манси*, которым те называют и хантов, считая их своими ближайшими родственниками, предполагает семантику ‘говорящий человек’ (ср. хантский диалектный глагол *māńś* ‘рассказывать’, *mónś* ‘сказка’ у некоторых групп хантов). «Обские угры, – писала Р.А. Агеева, – рано отделились от уральской языковой общности. Их этническая консолидация происходила среди чуждых им этнических групп, и языки этих групп были для угров совсем чужими. Поэтому в качестве самоназвания они стали применять понятие “говорящий человек” – в отличие от своих “немых” и “глухих” соседей»[59].

К приведенному выше примеру косвенно примыкает и подкрепляет его следующий. Название одного из родов современных ненцев *Сёхой*, возможно, происходит от ненецкого глагола *сёхось* ‘издавать горловые звуки, откашливаться’, но может быть связано и с существительным *сё* ‘песня’[60].

Что касается термина «немцы» как обозначения «они», то не уникален и он (приводимый ниже материал в оборот славяноведения пока не вошел). К затемненным «помехами» длительного общения может быть отнесен следующий пример. Цыгане переняли у славян обычай иначе говорящих соседей обозначать как «немых». Немецкие цыгане называют литовцев *lalero* (ср. цыган. *lálə̌ro* ‘немой’), норвежские цыгане называют финнов и саами *lall*, а немецких цыган – *lalə̌res*[61].

Но безусловно «чистыми», по терминологии О.Н. Трубачева, являются следующие случаи. Согласно одной из вероятных гипотез, экзоэтноним эвенков *тунгуз* объясняется из якутского языка: от якутского корня *тонг-* (ср. *тонгу* ‘холод’, *тонг* ‘мерзлый’ и т.д.) и якут. *уос* ‘губы, рот’. В таком случае термином *тонг-оус* первоначально могли обозначать «человека с “мерзлой губой”», т. е. говорящего непонятно, не понимающего по-якутски[62]. Бытующий в русском языке этноним *юкагиры* не является их самоназванием. По мнению ряда исследователей, основа *юка* производится из тунгус. *юка* (искажение слова *дюкэ* ‘лед’); таким образом *юкагиры* – это *«ледяные» или «мерзлые» люди*, т. е. говорящие на непонятном языке[63].

Типологически (и не только) весьма существен для рассматриваемой темы следующий материал. Литовское слово *gùdai* ‘гуды’ восходит к названию племенного союза, во главе которого стояли германцы готы. Они (вельбарская археологическая культура) в конце II – конце IV в. соседили с предками современных литовцев[64]. Литовская лексема имеет передвигающуюся шкалу значений, инвариантом которой можно считать ‘не обладающие нашей, истинной речью’. Конкретно это общее значение реализуется в зависимости от ситуации.

1. Нелитовцы-белорусы по отношению к литовцам в целом (славяне заняли те территории, насельниками которых ранее являлись члены готского племенного союза).

2. Аукштайты по отношению к жемайтам.

3. Внутри аукштайтов восточные соседи по отношению к обитающему западнее населению, например обитатели Купишек по отношению к жителям Паневежиса, ср.: «Они – “гуды”, когда говорят, иного слова даже понять нельзя», «Возле Гегужины “гуды”, они по-чужому (иначе) говорят»; *gùdas* ‘восточный аукштат’ в жемайтийском говоре северо-восточных дунинннинков.

4. Дети, еще не научившиеся говорить, по отношению к тем, кто владеет речью, ср. чешск. *nemluvňatko*, *nemluvně* ‘грудной младенец’.

Первые два употребления отражены в производных, например *gudúoti* 'неправильно говорить по-литовски', 'говорить «по-гудски»', 'говорить на чужом диалекте'[65].

И последнее. Кого первоначально этнические словене называли немцами (праслав. **němьсь*)? Применялся ли данный термин ко всем «чужим» вообще или лишь к какой-то их части?

Богатый материал, собранный в двадцать пятом выпуске «Этимологического словаря славянских языков»[66], позволяет, на наш взгляд, прийти к следующему заключению. *В языках всех трех групп современного славянства* данная лексема имеет два абсолютно доминирующих значения. С одной стороны, это 'немой человек', 'человек, говорящий неясно, непонятно' и т. д. (македонский, сербско-хорватский, словенский, старочешский, чешский, старословацкий, словацкий, древнерусский, русский, белорусский). С другой стороны, – 'немец', 'человек, принадлежащий к немецкой национальности' (церковнославянский, болгарский, сербско-хорватский, старочешский, чешский, старословацкий, словацкий, верхнелужицкий, нижнелужицкий, польский, русский, украинский, белорусский). Во втором указанном значении термин *немец* был широко заимствован в неславянские языки, вплоть до арабского[67].

Первое из указанных значений непротиворечиво объясняет то, что термины *словене* и *немцы* структурно разнятся; именно это, наряду с иными соображениями, вызвало отрицание Г. Шраммом этимологии лексемы *slověne* как 'внятно говорящие'. Если данный *этноним* является *сравнительно поздним праславянским новообразованием*, то в случае с лексемой *немцы* мы имеем дело с вполне очевидным семантическим развитием архаичного праславянского термина: 'немой, говорящий непонятно, невнятно' > 'немец, германец, человек, принадлежащий к немецкой национальности'. (Вообще же в славянской этнической ономастике этнонимы с финалом *-ци/-цы* не редки, ср., например, *тиверьци/тѣверци*, *дунайци* (дунайские славяне), *половци*, *греци*, *веньдици* (венецианцы), к ним примыкают лексемы *бѣлозерци*, *выгошевци* (жители Выгошева), *вышегородьци* (жители Вышгорода) и др. («Повесть временных лет»);

белорусцы (в источниках по крайней мере с первой половины XVII в.)[68]; *испанцы*, *итальянцы*, *норвежцы*, *австралийцы* и т.д.) Таким образом, в случае с праслав. **пѣтьсь* славофоны использовали уже имевшийся языковый ресурс: произошло весьма тривиальное и прозрачное семантическое развитие термина – при сохранении исходного значения.

Мы не видим никаких весомых оснований полагать, что на этапе завершения этногенеза и начала этнической истории словен ситуация была качественно иной. И позднее *немцами* насельники Славии никогда (насколько позволяют судить источники) не называли своих балто-, финноугро-, тюрко-, ирано-, грекоязычных соседей, почти никогда – романоязычных. *Немец – это, как правило, не иностранец, не "чужой" вообще, это человек, принадлежащий к германоязычному миру.* В контексте сказанного нам представляется правомерным следующее мнение С.Е. Рыбакова: «Этничность – это четко осознаваемые "мы" ("свои") и *самые разнообразные "они" ("чужие")* (курсив наш. – *М. В.*) – в этом суть так называемой "этнической картины мира"»[69].

---

[1] См.: *Седов В.В.* Славяне в древности. М., 1994; *Он же.* Славяне в раннем средневековье. – М., 1995; *Он же.* Славяне: Историко-археологическое исследование. – М., 2002; *Баран В.Д.* Давні слов'яни. Київ, 1998. (= Україна крізь віки. Т. 3); Етнічна історія давньої Укаїни. Київ, 2000; и др.

[2] *Наулко В.И.* Украинская этнологическая наука: Современное состояние и перспективы // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 118.

[3] См. также: *Баран В.Д.* Венеди, склавіни та анти у світі археологічних джерел // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. М., 1997. Т. 1: Проблемы славянской археологии; *Баран В., Баран Я.* Похождення українського народу. Київ, 2002.

[4] Наши рецензии на первые два указанные труда В.В. Седова см.: Славяноведение. 1996. № 4. С. 97–103; Славяноведение. 1997. № 2. С. 103–107.

[5] *Баран В.Д.* Давні слов'яни. С. 6.

[6] Там же. С. 118.

[7] Сходного рода мысли высказывались и в отечественной историографии. А.А. Горский писал: «Появление "общеславянского самосознания" (в "Повести временных лет". – *М. В.*) стало возможным в результате притока на Русь после принятия христианства в конце X в. славяноязычной литературы (в основном из

Болгарии)» (*Горский А.А.* Этнический состав и формирование этнического самосознания древнерусской знати // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 81); Н.И. Петров говорил об отсутствии «достоверных данных о наличии в раннем средневековье единого славянского самосознания, которое являлось бы актуальным для его потенциальных носителей, а не вытекало бы из этноисторических концепций представителей раннегосударственной "книжной" культуры» (*Петров Н.И.* О «племенах» в «Повести временных лет» (этническая группа и термин письменного источника) // Там же. С. 153).

[8] *Баран В.Д.* Давні слов'яни. С. 109, 118, 142, 144–146, 163.

[9] Там же. С. 83, 90, 114, 119, 137–138, 214.

[10] Подробно см.: Етнічна історія давньої України. С. 195–231. См. также: *Толочко П.П.* Доведет ли язык до Киева? // Родина. 2002. № 11/12.

[11] *Баран В.Д.* Давні слов'яни. С. 32, 107.

[12] Подробнее см., например: *Рыбаков С.Е.* Философия этноса. М., 2001.

[13] *Curta F.* History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500–700. Cambridge, 2001. Автор писал, что предлагает новый подход к проблеме славянской этничности в Юго-Восточной Европе в период около 500 – около 700 годов, с точки зрения перспектив современных культурно-антропологических теорий. Ф. Курта доказывал, что история склавинов и антов начинается только около 500 г. Большую роль в создании границ между группами и в ведении успешных набегов через Дунай сыграли местные лидеры, вожди. В результате военного и политического развития византийские авторы стали употреблять такие имена, как склавины и анты, для того, чтобы понять смысл процесса групповой идентификации, который имел место к северу от дунайского пограничья. Славянская этничность поэтому является византийским изобретением, выдумкой (Byzantine invention) (см.: Ibid. P. I).

[14] *Анфертьев А.Н.* Пролегомены к изучению этнической истории // Этносы и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса. Сборник статей. М., 1993. С. 67.

[15] *Яблонская Л.Т.* Скифы, сарматы и другие в контексте достижений отечественной археологии XX века // Российская археология. 2001. № 1. С. 57.

[16] *Шахматов А.А.* Введение в курс истории русского языка. Пг., 1916. Ч. I: Исторический процесс образования русских племен и наречий. С. 46 и след.

[17] См.: *Седов В.В.* Славяне: Историко-археологическое исследование. С. 203 и след.

[18] *Баран В.Д.* Давні слов'яни. С. 9, 31–32.

[19] Етнічна історія давньої України. С. 121.

[20] *Васильев М.А.* Следует ли начинать этническую историю славян с 512 года? // Славяноведение. 1992. № 2; *Он же.* Славяне и анты: к проблемам этногенетических и раннеэтноисторических процессов в славяноязычном мире // Славяно-

ведение. 1993. № 2. См. также: *Он же*. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999. Приложение 1; *Он же*. Этногенетические и раннеэтноисторические процессы в славяноязычном мире в позднеримское и раннесредневековое время: анты и словене // Славяно-германские исследования. М., 2000. Т. 1/2.

[21] Ср. мнение С.А. Арутюнова: «Все это, конечно, гипотезы, но гипотезы эти хорошо обоснованы и по меньшей мере имеют право на существование» (*Арутюнов С.А.* Рец. на: *М.А. Васильев*. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999 // Этнографическое обозрение. 2000. № 5. С. 183).

[22] Укажем, однако, что постепенно наша точка зрения находит признание. См., например: *Иванов С.* Антский шкаф с тумбочкой // Еженедельный журнал. 2002. № 21. С. 2; *Назин С.В.* Славяне и Рим. К вопросу о дунайской прародине славян // Сборник русского исторического общества. М., 2002. Т. 5 (153). С. 218.

[23] *Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. М., 2000. Т. 1: a–ā. С. 173.

[24] Там же.

[25] Там же.

[26] Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1981. Вып. 8. С. 149–151.

[27] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. IV. С. 262.

[28] *Седов В.В.* Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. М., 1970. С. 130 (= Материалы и исследования по археологии СССР. № 163).

[29] *Трубачев О.Н.* Ранние славянские этнонимы – свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. 1974. № 6. С. 61.

[30] *Трубачев О.Н.* Indoiranica в Северном Причерноморье. М., 1999. С. 75.

[31] Там же. С. 74–75, 277.

[32] Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1979. Вып. 5. С. 147–148.

[33] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Текст, перевод, комментарий Е.А. Мельниковой и В.Я. Петрухина. М., 1989. С. 297–298.

[34] *Баран В.Д.* Давні слов'яни. С. 54–55, 214.

[35] Там же. С. 24, 82–83, 90–95, 107 и др.

[36] Там же. С. 113, 214–217.

[37] *Шрамм Г.* Реки Северного Причерноморья. Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках. М., 1997. С. 72.

[38] Там же. С. 72–73 и др.

[39] *Агеева Р.А.* Страны и народы: происхождение названий. М., 1990. С. 70.
[40] *Горский А.А.* Славянское расселение и эволюция общественного строя славян // *Буланова В.П., Горский А.А., Ермолаева И.Е.* Великое переселение народов. Этнополитические и социальные аспекты. М., 1999. С. 173.
[41] *Крюков М.В.* Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. М., 1976. Вып. 6. С. 61, 62. См. также: *Козлов В.И.* О понятии этнической общности // Советская этнография. 1967. № 2. С. 104; *Куббель Л.Е.* Этнические общности и потестарно-политические структуры доклассового и раннеклассового общества // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 128; История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1982. С. 320–321; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 267, и др.
[42] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991. С. 85.
[43] См.: Там же. С. 38.
[44] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О древнерусских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности (Этногенез. Материальная культура Древней Руси). Сборник научных трудов. Киев, 1980. С. 12.
[45] Там же. С. 17, прим. 12.
[46] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. С. 90.
[47] *Журавлев А.Ф.* Русская «микроэтнонимия» и этническое самосознание // Этническое и языковое самосознание. Материалы конференции (Москва, 13–15 декабря 1995 г.). М., 1995. С. 49.
[48] Там же. С. 50.
[49] Там же. С. 50–51.
[50] Там же. С. 51.
[51] *Журавлев А.Ф.* Областные прозвища // Русская речь. 1984. № 5. С. 125.
[52] Там же.
[53] Там же. С. 126.
[54] Там же. С. 127.
[55] Там же. С. 9.
[56] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О древнерусских этнонимах. С. 17, прим. 13; *Агеева Р.А.* Страны и народы: происхождение названий. М., 1990. С. 31.
[57] The Encyclopedia Americana. Internetional ed. 1969. Vol. 3. P. 332; *Collins R.* The Basgues. New York, 1987. P. 9.
[58] См.: *Назин С.В.* Славяне и Рим. С. 221.
[59] *Агеева Р.А.* Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. М., 2000. С. 207.

[60] *Квашнин Ю.Н.* Тазовские ненцы (этнографическая характеристика) // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 39.

[61] *Агеева Р.А.* Страны и народы. С. 81.

[62] *Агеева Р.А.* Какого мы роду-племени? С. 397.

[63] Там же. С. 414.

[64] *Седов В.В.* Миграция готов в Причерноморье (Археологический комментарий к труду Иордана «Гетика» // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г.Г. Литаврина. М., 1999. С. 58–160.

[65] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О древнерусских этнонимах. С. 18–19. См. также: *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. М., 1999. С. 81, 287–288.

[66] Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1999. Вып. 25. С. 103–104.

[67] См.: *Мишин Д.Е.* Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннее средневековье. М., 2002. С. 64, 87, прим. 33. См. также: *Он же.* Немцы, саксы и сакалиба у ал-Мас'уди // Славяне и их соседи. К 75-летию академика Г.Г. Литаврина. М., 2001. Вып. 10: Славяне и кочевой мир. С. 138–140.

[68] *Милов Л.В.* *Ruzzi* «Баварского географа» и так называемые «русичи» // Отечественная история. 2000. № 1. С. 96.

[69] *Рыбаков С.Е.* Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 12.

Климов И.П. (Минск)

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОСТАВНОЙ ХОРОНИМИКИ РУСИ
(БЕЛАЯ, ЧЕРНАЯ, КРАСНАЯ, ВЕЛИКАЯ, МАЛАЯ РУСЬ)

Происхождение региональных названий восточнославянских территорий (Руси) до сих пор остается спорным вопросом, решение которого имеет не только научное, но и общественное значение[1]. Вероятно, именно поэтому этимологизация таких терминов нередко становится объектом спекуляций в политических целях[2]. В науке восточнославянских стран распространение получил ряд гипотез, объясняющих происхождение составной хоронимики Руси. Однако их принятие зависит зачастую от политической позиции исследователя, а вовсе не от убедительности доводов той или иной гипотезы. Именно поэтому вопрос о происхождении данной терминологии и ее утверждении во времени и пространстве часто уводит авторов в сторону от научной объективности.

Помимо политической ангажированности многим исследованиям свойственны методологические недостатки. Нередко для обоснования своего мнения авторы выбирают только те факты, которые им выгодны или просто известны. Но даже в этом случае большинство собранных фактов почти никогда не проверяется по первоисточникам, а заимствуется из наиболее доступных работ[3]. Впрочем, ряд важных источников до сих пор остается неизвестным большинству исследователей либо просто не учитывается ими.

В данной работе не обсуждаются различные спекулятивные гипотезы, оторванные от исторического материала, а также построения дилетантов, публикуемые обычно в переферийных источниках (газеты, самиздат, Интернет).

Колористические названия различных частей Руси имеют экзоглоссное происхождение и в диалектной речи, равно как и фольклоре восточных славян отсутствуют[4]. «В настоящее время простой народ в Белоруссии не знает этого названия», заметил Е. Карский о термине *Белая Русь*[5], такое же замечание он сделал и насчет темина *Черная Русь*[6]. Если подобная терминология в народе и появляется, то в относительно недавнюю эпоху, из литературного

языка, под книжным влиянием[7]. Все попытки отыскать в народной среде существование этнонимики вроде *чернорусов*[8] являются методологической ошибкой: информанты либо отражают современные представления, либо просто вводят исследователя в заблуждение[9].

Конечно же, в фольклоре существуют колористические номинации в составе некоторых идиом (вроде *белый свет*, *белый бычок*, *красный петух*, *черный вол* и т. п.), но они не имеют отношения к хоронимике. Попытки объяснить происхождение всей колористической номенклатуры из одной идиомы *на белой Руси*, известного фольклору, несостоятельны. Эта идиома, отмеченная в словаре В. Даля[10], по-видимому, возникла в результате контаминации двух идиом: *на белом свете*[11] и *на святой Руси*[12]. А идиомы с Черной и Красной Русью в фольклоре, кажется, вообще не отмечены.

Встречаемое в разных исследованиях утверждение[13], будто цветообозначения различных частей Руси присутствует уже в древнерусских летописях (или отмечено поздно, но, несомненно, существовало много раньше), в Киевскую эпоху, следует признать мифом либо заблуждением. Рассмотрение этих «летописей» показывает, что речь во всех таких случаях идет о кодексах позднего происхождения, XVI–XVII вв. и даже XVIII в., куда подобные номинации, вне всякого сомнения, проникли благодаря литературной компетентности их поздних переписчиков[14].

Примером может служит «упоминание» Ипатьевской летописью под 1305 г. Белой Руси в пассаже о женитьбе польского короля Казимира III на дочери литовского князя Гедимина. В действительности, указанные события произошли в 1325 г., а само «упоминание» присутствует только в Ермолаевском списке этой летописи, созданном, как указывали А. Шахматов и Д. Лихачев, в начале XVIII в. на основе Погодинского списка XVI в. (в котором, естественно, нет упоминания Белой Руси), и который к древнейшему списку Ипатьевской летописи не имеет никакого отношения[15]. Вставка была осуществлена позднее и вероятнее всего – под влиянием польско-белорусской историографии XVI–XVII вв.[16]

В ряде других случаев такие сведения восходят к В.Н. Татищеву[17], чье обращение с древними источниками было достаточно

вольным и не исключало их фальсификации[18]. Даже поздние московские летописи XVII–XVIII вв., в которых фигурирует Белая Русь, не относят это название к Владимиро-Суздальской Руси[19]. По-видимому, Татищев с преувеличенным доверием отнесся к научным трудам западных ученых своего времени, которые помещали Белую Русь в разных местах Московии, и экстраполировал их данные на древнюю Ростово-Суздальскую Русь[20]. Источником этих сведений для Татищева служил скорее всего М. Стрыйковский, который иногда называл московских князей белорусскими[21].

Это же касается и *Червоной/Червенской Руси*, которую относят к местности вокруг г. Червеня, что на порубежье Волыни и Польши. Название *Червенской Руси* не известно древнерусским летописям, которые в Повести Временных Лет (далее – ПВЛ) под 1018, 1031 гг. упоминают только *червеньскыя городы / грады* (ряд городков (Белз, Волынь, Сутейск, Львов, Броды и др.) вокруг Червена[22]. Хотя нельзя исключать, что это название позднее могло быть переосмыслено латинскими, польскими, белорусскими, украинскими авторами как Красная (Rubra) Русь и связано с Волынью и Галицией[23], однако это предположение пока не подтверждено никаким историческим материалом[24]. Первые известные упоминания о Красной Руси не связывают ее ни с Галицией, ни даже с Западной Украиной, а локализуют в различных частях Восточной Славии, например, возле Смоленска или Пскова[25].

В этой связи не лишена остроумия гипотеза Г.А. Ильинского о том, что название *Белая Русь*, повторяя судьбу *Червоной Руси*, могло возникнуть от названия города Бельск в Подляшье, на порубежье этнической Белоруссии и Польши. Дело в том, что в топонимике этой местности имеется ряд названий с этимоном ‘белый’: Белосток, Бельск, Бела (совр. польск. Бяла-Подляска), Беловеж(а), р. Белая, р. Белянка[26]. Однако к самому Подляшью термин Белая Русь никогда не применялся до XIX в., а выражение *бельские города* только предположение и нигде не отмечено[27].

Аналогичные гипотезы, которые пытаются вывести названия *Белая*, *Черная* и *Красная Русь* из гидронимики типа *Белая вода*, *Черная вода*, *Красная вода*[28] либо культовой символики и теонимики типа *Белобог*, *Чернобог*[29], несостоятельны. К примеру, указанная

гидронимия в большом числе встречается в Восточной Европе и Средней Азии повсеместно[30], также как и топонимика[31], однако это не приводит к возникновению колористических хоронимов. Привлечение же к объяснению теонимики – вообще, результат недоразумения либо натяжки[32].

Колористические названия различных частей Руси были привнесены в восточнославянскую книжность из западноевропейской схоластической и отчасти византийской науки. Возникновение этих названий там носило довольно случайный характер (средневековая география и наука вообще были склонны к фантастике), хотя и может быть возведено к тем или иным представлениям еще античных авторов.

В частности, эллинистическим и римским географам была известна страна Албания, которую они помещали на Кавказе или у западного побережья Каспийского моря. Как полагает А. Белы[33], ареал этой легендарной страны в представлении ученых схоластов Средневековья распространился далеко на север, достигнув Руси и даже далекого Северного океана[34]. Перевод названия этой мифической страны с латинского языка, по его мысли, и могло послужить основанием для возникновения колористического термина, который затем был применен к Руси, чья территория совпадала с локализацией этой Албании. В свою очередь, Г.В. Вернадский[35] обращает внимание на племя *аланорсов*, якобы жившего в сарматскую эпоху на территории Галиции, название которого он переводит как ‘белые аланы’[36].

Трудно сказать, насколько верны эти догадки. Типологически они напоминают гипотезы о возникновении колористической терминологии Руси в результате перевода. Однако гипотезам Белага, как и Вернадского не хватает последнего звена – контекста, где Албания либо Аланорса были бы соотнесены с Русью[37]. Кроме того, они не объясняют возникновения других «цветных» названий Руси, а разгадка происхождения названия Белой Руси, по-видимому, лежит именно в происхождении всего ряда – Белой, Черной, Красной Руси[38].

Скорее всего, данная терминология возникла в послеантичную эпоху в связи с шедшими через степи Восточной Европы азиатскими

народами, чьи названия включали колористические этнонимы[39]. Средневековые византийские, арабские, западноевропейские географы помещали в степях Северного Причерноморья ряд стран и народов с колористическими этнонимами: черные и белые угры, черные и белые куманы, черные и белые татары, черные болгары, черные клобуки (каракалпаки?) и др.[40] Помимо того, на Балканах греческие и латиноязычные авторы размещали Белую Сербию и Белую Хорватию, Белую и Красную Хорватии[41]. Эти колористические обозначения имели символический характер и были обязаны восточному влиянию.

Дело в том, что у многих азиатских народов, прежде всего китайцев и тюрков, названия стран света носили цветовую символику, вследствие чего различные племена и племенные образования получали наименования по своему географическому расположению[42]. Со временем коннотации таких цветовых названий изменились: «черные» и «белые» стали пониматься как «высшие» и «низшие» по рангу[43], во всяком случае тюрк. *кара* ‘черный’ совершенно определенно имело смысл также ‘великий, главный, могучий’[44]. Это, кстати, объясняет существование пар, состоящих преимущественно из *черных* и *белых* племен. После ухода этих племен с исторической сцены западные и византийские ученые (возможно, при посредстве арабских)[45] перенесли колористическую терминологию на Русь (часто называемую в византийских, реже западных источниках по традиции Сарматией либо даже Скифией). Степные народы быстро сменяли друг друга, что приводило к отождествлению их названий. Поэтому Русь, которая заняла их место, могла рассматриваться как образование, однородное с экзотическими уграми, татарами или куманами.

Однажды возникнув, такая колористическая терминология начала формировать географическую номенклатуру. Это очень вероятно для схоластических ученых и вообще средневековых авторов, склонных к спекулятивным систематизациям и классификациям. Появление первого такого термина (Белой либо Черной Руси) или же пары (Белой и Черной Руси) «притянуло» к себе иную Русь (напр., Красную). Колористическая номенклатура присоединилась к прежней античной номенклатуре, включавшей

пространственное (Ближняя – Дальняя Русь (иначе Передняя – Задняя, иногда Внутренняя – Внешняя), Верхняя – Нижняя Русь)[46] и количественное (Великая – Малая Русь) измерение[47]. Пространственная и количественная номенклатура у древних греков и римлян определяла положение крупных географических объектов относительно друг друга и до сих пор применяется в географии[48].

Так, в трактате Константина Порфирогенета *De administrando imperio* (X в.) фигурировала Внешняя Русь (Ἔξω Ρωσία), относимая к Новгороду[49]. В переписке начала XVII в. между московскими и константинопольским патриархами под Верхней (Высшей) Русью понималась Московия[50].

С помощью подобной ориентационной номенклатуры средневековые (а еще ранее античные) ученые пытались как-то упорядочить географию известных им, но слабо изученных стран. В любом случае, источником возникновения или применения к Руси колористической терминологии была ученая книжность, преимущественно византийская и западно-латинская схоластическая.

Все ранние упоминания источников о «цветной» Руси имеют западное происхождение[51]. Примечательно, что все они отмечаются либо в литературных, либо в научных жанрах того времени: хрониках, трактатах (исторических, этнографических, географических), стихах, речах, переписке и дневниках, а также картах или таблицах вычислений[52]. Употреблению такой терминологии не было места в официальном дискурсе.

Первое известное упоминание Белой Руси отмечено в географическом трактате на латинском языке *Incipiunt descriptiones terrarum*[53], составленным ок. 1255–1260 годов (рукопись принадлежит сер. 1270-х годов) неким монахом, жившим среди ятвягов и литовцев и неплохо знавшим Прибалтику и вообще Северную Европу. В трактате упомянут один монах, который проповедовал в Белой Руси (*in Alba Ruscia*). Этот край локализуют в нынешней Белоруссии[54], однако А. Белы[55] относит его к Северной Руси, поскольку в трактате название *Белая Русь* встречается в большом пассаже о карелах. Он полагает, что «белый» термин укрепился на севере потому, что название финского народа вепсов *wizzi* (*весь* древнерусских летописей, страна *Вису* арабских трактатов) для

немецких авторов (например, Адама Бременского, XI в., Саксона Грамматика, начала XIII в., которые упоминают об этом племени) могло звучать как 'белый', что совпадало с переводом названия Албании[56]. Однако О. Латышонек[57] сомневается в таком объяснении и, усматривая венгерские корни этого названия, относит это название к Галиции, к государству князя Даниила Романовича.

Следующее по времени упоминание Белой Руси – латинская историческая хроника Польши польского подканцлера Яна из Чарнкова (XIV в.), в которой под 1382 г. отмечается[58], что Полоцк – это крепость Белой Руси (*castro Albae Russiae*)[59].

Большинство прочих упоминаний Белой Руси отмечено в немецких источниках XIV–XV вв.[60], где она довольно неопределенно, но устойчиво относится к Новгородской земле и помещается возле объектов Северной Руси[61]. Это находит подтверждение и в картографии[62], а также в некоторых византийских источниках.

Белая Русь упоминается в двух геральдических стихах (ок. 1360 г.) австрийского поэта второй половины XIV в. Петера Зухенвирта[63], посвященных рыцарям, которые участвовали в военных набегах[64] из Ливонии на Изборск (Eisenburg). Именно этот пункт назван в стихах крепостью «белых руссов» и «добрым городом в Белой Руси»: *Weizzen-Reuzzen*[65]. Очевидно, что немецкой рыцарской поэзии Белая Русь представлялась мифической страной на северо-востоке Европы, полной опасных приключений.

Другой немецкий поэт, Томас Присшух, также упоминает в своих стихах в 1418 г. *Weizzen-Reuzzen*, говоря о «герцоге Белой Руси»[66]. В одном списке конца 1420-х годов прозаической хроники (ок. 1360-х годов) немецкого поэта Генриха фон Мюгельна имеется добавка «белых руссов» (*dy weyssen Reussen*)[67], тогда как в латинской (стихотворной) версии этой поэмы эпитет *белый* относится к племени бессов (*per Bessos Albos*)[68]. Можно также отметить поэму *Orlando innamorato* (ок. 1487 г.; публикация 1495 г.), итальянского поэта Маттэо Баярда, чей герой, рыцарь Астольфо, проезжает через Белую (*la Rossia bianca*), а также Великую Русь[69].

Как страна за Псковом и Новгородом, Белая Русь фигурирует и в прусской переписке с чешским королем Вацлавом IV[70]. В 1412 г. прусские рыцари сообщали, что по причине сговора литовского князя

Витовта с Псковом и Белой Русью (*den weisen Rewsen*) ордену придется воевать с ними. В 1413 г. великий магистр передал королю сообщение магистра Ливонского ордена о том, что кн. Витовт сговорился против рыцарей с Псковом, Новгородом и со всеми русскими языками и теперь придется воевать с Белой Русью (*mit den Wissen Russen*)[71].

Наконец, известен еще один важный источник сведений о Белой Руси – это немецкая хроника–дневник Констанцкого собора (после 1418 г.) баварца Ульриха Рихенталя[72], где упомянута Белая (а также Красная) Русь, находящаяся возле или за Смоленском, на окраине Европы[73]. Помимо «герцога в Белой Руси», «Задней Руси» (*Hinderreissen*), куда отнесен Смоленск и Новгород, «белых и красных русских», «правильных русских» (*recht Russen*), там упомянут «господин Георг, архиепископ Киевский» (Георгий Цамблак, митрополит Киевский), якобы происходящий «из Белой Руси, из Смоленска». Его владения граничат с Витольдом (Витовтом), а «второй стороной прилегают к Белой Руси»[74].

В византийской хронике Лаоника Халкокондила, созданной в 1470-х годов, к Белой Сарматии (Λευκη Σαρματία) отнесена Новгородская земля[75].

В самой Польше следующее после хроники Яна из Чарнкова упоминание Белой Руси встречается в речи итальянского гуманиста при краковском дворе Филиппа Каллимаха, подготовленной для выступления на антитурецком конгрессе 1490 г. (публ.: Краков, 1524)[76]. Говоря о расселении славян, он сообщает, что одна их часть подалась к Эвксину, заселив Подолию и Белую Русь (*Podoliam Russiamque Albam*)[77]. Далее это название выступает в посольских инструкциях, данных Эразму Вителлию (Телку), дважды направлявшемуся в Италию – в 1501–1502 годах и в 1504 г., причем из последнего текста ясно, что под Белой Русью подразумевается Московия[78].

Но только после географического трактата *Introductio in Ptholomei Cosmographiam* (Краков, 1512, 1517, 1519), составленного краковским профессором Яном из Стобницы[79], это название становится обычным в дискурсе образованных поляков, связанных с Краковским университетом[80]. Примером могут служить латинская

поэма Яна Вислицкого *Bellum Prutenum* (Краков, 1516), где отмечено, что Ягайло правил «белыми русинами» (*albos Ruthenos*)[81], астрономические таблицы (эфемерид) польского астронома Мартина Бема, преподававшего в Краковском университете в начале XVI в., согласно которым Новгород помещен в Белой Руси[82], или письмо Матвея Меховского, ректора Краковского университета, помещенное в качестве предисловия к изданию его трактата *Descriptio Sarmatiarum Asianae et Europianae* (Краков, 1521), в котором упомянут путь венгров из Югры к Меотиде через Белую Русь[83].

На протяжении нескольких столетий название Белая Русь в нарративных источниках постепенно «сползает» с севера к югу и переходит на Московию, на которой сохраняется вплоть до XVII в.[84] По-видимому, постепенный перенос названия на всю Московию вызван вхождением в ее состав Новгородской земли в 1471–1478 гг.[85] Поэтому кажется ошибочным[86] связывать термин *Белая Русь* XIV–XVI вв. только с Московией и объяснять название Белой Руси как эпитет (и синоним) Московии, что пытался доказать А.В. Соловьев, а также другие авторы[87]. Следует видеть миграцию термина, который в большинстве источников (причем западных!) XIV–XVI вв. был связан с Северной Русью, и только по смежности, с конца XV в., мог объединяться с Московией.

Уже в дневнике венецианского посла Амброджо Контарини, посетившего в 1476 г. Московию, ее правитель назван «синьором Великой Белой Руси» (*della Gran Rossia Bianca*), а Москва – «городом белой Руси»[88]. На карте, вышедшей в печати[89] и приписываемой авторству Николая Кузанского (ок. середины XV в.), еще выступает Белая Русь (*Russiae Albae pars*) возле Финского залива, но на ее позднейших модификациях (М. Беневентано – Б. Ваповского, Рим, 1507; М. Вальдзеемюллера[90], Страсбург, 1513; А. Саламанки, Рим, 1548; Ф. де Бертелли, Венеция, 1562; и др.) уже показано тождество Белой Руси и Московии (*Russia Alba sive Moskovia*)[91]. На карте Московии немца Антони Вида и славянина Яна Ляцкого, созданной в 1537–1542 годах (публ.: Антверпен, 1542; Вильно, 1555), следует читать *Moscovia quae et Alba Russia nominatur*: «Московия, которая также Белой Русью называется»[92]. Впрочем, на иных картах первой половины XVI в. *Russia Alba* помещена отдельно от Московии. Так,

на карте Г. Меркатора *Orbis Imagine* (Лувен, 1538) Белая Русь находится рядом с Карелией и Пермью, а на юго-восток от нее расположена Московия[93]. А на иной версии айхштедской карты, сделанной Дж.А. Вавасорэ ок. 1530 г., прямо подписано: *Russia alba pars Novgardiae*[94].

Но и на Московии название *Белая Русь* надолго не задержалось. После завоевания Иваном Грозным Полоцкой земли название *Белая Русь* со второй половины XVI в. начинает распространяться и на этот регион[95]. Важно подчеркнуть, что это происходит в восприятии западных, прежде всего польских, авторов. Уже в трактатах польского историка Мартина Кромера *De origine et rebus gestis Polonorum* (Базель, 1555; расширенное изд.: Базель, 1558) и *Polonia* (Франкфурт-на-Одере, 1575, 1578; Кельн, 1577; Базель, 1586) под Белой Русью понимаются современные северо-восточные белорусские земли, захваченные Московией во время Ливонской войны, либо порубежные земли между Великим княжеством Литовским и Московией[96]. Как явствует из последнего трактата Кромера, югу от Белой Руси расположена Красная Русь, примыкающая к Малой Польше[97].

В ряде других западных сочинений конца XVI – начала XVII вв. также присутствует подобное понимание[98]. Так, согласно латино-польскому словарю *Lexicon Latino Polonicum* (Кенигсберг, 1564) протестанта Яна Манчиньского (ученика Меланхтона), *роксоланы*, «которые сегодня зовутся рутенами», – это народ, обитающий в Европейской Сарматии «при реке Танаис», *biała ruś z wolińcami*[99]. С 1580-х годов этим названием наделяет земли современной Северной Белоруссии ряд авторов (в т. ч. папский легат Антонио Поссевино), пишущих на латинском языке[100]. В качестве своего псевдонима использует грецизированный термин *Leucorussus* (т. е. белорус) протестантский латиноязычный писатель Соломон Рысинский. Так он записал себя при имматрикуляции в Альдорфском университете в 1586 г., а в одном письме 1588 г. на латинском языке Соломон назвал свою родину как *Leucorossia*, а ее жителей как *Leucorussis*[101].

Вслед за Белой в картографии и литературе появляется название Черной Руси[102], которую также весьма приблизительно помещают в Восточной Славии. Первым упоминанием Черной Руси долго считалась карта фра Мауро 1457–1459 годах[103]. Однако упоминание о

черных руссах обнаруживается в прозаической хронике немецкого поэта Генриха фон Мюгельна, созданной на рубеже 50-х – 60-х годов XIV в. в Венгрии[104]: в своем пути через Восточную Европу гунны прошли через землю черных руссов (*daz land der Swarczen Reussen*)[105]. В уже упомянутой византийской хронике Лаоника Халкокондила второй половины XV в. Сарматия (так в высокопарном стиле византийцы называли Русь) состоит из Черной (куда входят Москва, Тверь, Киев) и Белой (Новгородской земли)[106]. В трактате *Rerum Ungaricarum Decades* (ок. 1490 г.) итальянца Антонио де Банфини, жившего при венгерском дворе, упомянута Русь, которая разделяется на Черную и Белую[107]. Возможно, представление о черных и белых руссах было более живо среди мадьяр, которые, считая себя потомками гуннов, могли сохранить в своей исторической памяти номинации азиатских племен, включавшие оппозицию черного и белого[108].

Впервые Красная Русь появляется, кажется, только в XV в. Она обнаруживается в хронике Рихенталя ок. 1418 г., на карте фра Мауро 1457–1459 гг. и на айхштедской карте 1491 г., о которых уже упоминалось. На последней карте, якобы созданной кардиналом Николаем Кузанским в 1439 г., *Rubea Russia* помещена к востоку от Львова[109].

И в литературе, и на картах «цветные» названия Руси географически неустойчивы и блуждают по разным частям Восточной Европы[110]. Время от времени Белая Русь смешивается с Красной либо Черной, в чем некоторые исследователи пытаются найти определенный смысл[111]. На самом деле, твердого местоположения этих объектов, по-видимому, просто не существовало. Все три названия были географическим или литературным вымыслом, укоренившимся в книжности, среди других географических стереотипов, вроде края амазонок, страны пресвитера Иоанна, Рифейских гор, земли Туле или острова Бразил[112].

Долгое время эти названия у западных авторов не были привязаны ни к какой определенной местности и «блуждали» по тем или иным регионам (главным образом, северным) Восточной Европы, сведения о которой были на Западе довольно приблизительны. Путаница возрастала еще более из-за контаминации разных источников,

что типично для компиляторской практики средневековой науки. Западные ученые помнили, что где-то там должна быть та или иная *Rut(h)enia* либо *Russia / Rossia* и помещали ее в соответствии с известной им традицией.

В уже упомянутой хронике Рихенталя (ок. 1418 г.) Смоленск помещается то в Красной Руси, то в Белой[113]. В венгерской Дубинецкой хронике на латинском языке, переписанной ок. 1479–80 гг. в Трансильвании, сообщается, что после осады крепости Белз венгерский король Людовик I весной 1352 г. двинулся к Владимиру-Волынскому «через земли белых русинов» (*per terram Alborum Rutenorum*)[114]. В польском латиноязычном житии (списки только с сер. XV в.) блаженной Кунегунды (1234–92), дочери венгерского кор. Белы, ставшей женой краковского кн. Болеслава, ее дядя Кальман, который 1214–27 гг. вел борьбу за галицкий престол и даже овладевал Галичем, назван «королем белых русинов» (*rex Ruthenorum Alborum*)[115]. На анонимном глобусе 1535 г. существует Красная Псковия (*Plescovia Rubea*), расположенная к югу от Самогитии (Жамойтии)[116]. Сама Белая Русь иногда смещается на юг, появляясь между Днепром и Доном, например, в 1489 г. на карте мира Генриха Мартелла[117], и зависимых от него карт Иоганеса Руйша в изданиях географии Птолемея (Рим, 1507, 1508, 1513)[118].

В западных трудах и на картах постепенно утвердилась идея классифицировать восточнославянские земли на три Руси: Белую, Черную и Красную. Возможно, это отражает распределение восточнославянского мира по трем государственным организмам: Польше, Великому княжеству Литовскому и Московии[119]. Но нельзя исключать, что сама триада возникла случайно в результате схоластических спекуляций. К этой классификации добавлялось разделение Руси на Великую – Малую, реже Внутреннюю – Внешнюю, Верхнюю – Нижнюю. Впрочем, во многих источниках даже XVI–XVII вв. выступают вообще только две Руси: Белая и Красная, либо Белая и Черная.

Так, у некоторых гуманистов рубежа XV–XVI вв. – немца Виллибальда Пиркхаймера и итальянца Паоло Джовио из Новокомо – одна часть Руси (Московия) выступает под названием Белой, а другая, принадлежащая Литве, под Красной или Нижней[120]. Кардинал

Паоло Джовио, имевший в Риме продолжительные беседы с Дмитрием Герасимовым, переводчиком посольства московского царя к римскому папе в 1525 г., уточняет в своем трактате *De legatione Moscovitica* (Рим, 1525), что Нижней Русью называется часть Литвы, а Белой – Московия[121]. Согласно отчету Яна Ласского, примаса Польши, для Латеранского собора 1514 г., русские разделены на белых (*Rutheni Albi*), т. е. московитов, и красных (*Rutheni rubri*), входящих в состав Великого княжества Литовского и Польши[122]. На морской карте Скандинавии Олауса Магнуса (Венеция, 1539; Рим, 1574) *Russia alba* помещена на восток от Чудского озера, а *Russia regalis nigra* – на юг от Пскова, до Зап. Двины[123]. В трактате монаха из Ульма Яна Беме *Omnium Gentium mores, leges & ritus* (Аугсбург, 1520 и сл. изд.) сообщается, что Русь, состоящая из Подолии и Рутении, делится на три части: Белую, Верхнюю и Нижнюю; на севере эта Русь граничит с Печорой, а на востоке с Московией[124]. Эти же сведения повторяются и в космографии Себастьяна Мюнстера *Cosmographia universalis* (Базель, 1544 и сл. изд.), а также на картах, которые прилагались к некоторым его латинским изданиям[125]. Однако на иных картах к позднейшим изданиям этого труда Белая Русь помещается уже в районе Днепра, Десны и Псела (Белы 2000:132). В его немецком переводе *Cosmographerei oder beschreibung aller laͤnder* (Базель, 1550) Белая Русь также расположена на юге, на Днепре[126].

Даже в конце XVI в. такие авторитетные авторы, как Гваньини и Герберштайн, знают в лучшем случае только две Руси. Александро Гваньини из Вероны, долго живший в Речи Посполитой, прославился двумя своими трактатами на латинском языке: *Sarmatiae Evropeae descriptio* (Краков, 1578; Шпайер, 1581; Безель, 1582; Венеция, 1583; Франкфурт, 1584) и *Moscoviae descriptio* (Кельн, 1586), вскоре переведенными на многие европейские языки. В первом трактате он считает, что Московия находится в середине Белой Руси[127], а во втором называет Русь, находящуюся под Польшей – Черной (возле Львова), а под московским царем – Белой, хотя ее часть удерживается и польским королем[128]. Австрийский дипломат Сигизмунд Герберштайн, посетивший Москву в 1516–1517 и в 1525–1526 гг. и снискавший известность своим трактатом *Rerum Moscoviticarum*

Commentarii (Вена, 1549; Базель, 1551, 1556, 1571; Антверпен, 1557)[129], также упоминал белых русинов (*weisse Reyssen*), правда, только в немецком переводе этого трактата *Moscovia* (Вена, 1557)[130].

Триединство, по-видимому, впервые выступает в картографии: уже на карте мира (*Mappamondo*) венецианского монаха фра Мауро, созданной в 1457–1459 гг., помещены все три Руси. Подпись на карте утверждает, что Белая (*Rossia biancha*) находится возле Белого моря, о котором сообщается его татарское название *Hactenus*, а последние две Руси находятся в Великом княжестве Литовском и отделены от первой Волгой[131]. Белая Русь расположена рядом с Новгородом и Москвой, за ней расположена Сарматия и Сибирь. Подписи возле названий утверждают, что Красная Русь (*Rossia rossa*) находится за Красной рекой, а Черная (*Rossia negra*) – за Черной. При этом сообщается, что татары называют первую реку *Cozusu*, а вторую *Carasu* (ср. тюркск. *кызыл* 'красный', *кара* 'черный', *су* 'река'; *Hactenus*, по-видимому, передает тюрк. *Ак-дениз* 'белое море')[132].

В литературе три Руси впервые появляются, кажется, в польском переводе трактата Гваньини о Сарматии: *Kronika Sarmacyey Europskiey* (Краков, 1611), выполненном Мартином Пашковским[133]. В этом переводе Русь названа троякой: Белая находится в Великом княжестве Литовском, от Киева до Полоцка и Смоленска, и включает также Северскую землю; Черная – в Московии, вокруг Белоозера, а Красная – в Польше, возле Бескид, с центром во Львове, ее занимают поветы Галицийский, Перемышльский, Санокский[134].

В западной литературе только Красная Русь со второй половины XVI в. имела более-менее устойчивую привязку к Галиции[135], хотя в донесении 1569 г. папского нунция в Польше, посвященном Люблинскому сейму, Киев назван столицей Белой Руси[136], а еще в XVII в. Галицию могли именовать Черной Русью со столицей во Львове[137]. Белую и Черную Русь относили то к Московии, то к Великому княжеству Литовскому, то к порубежью между ними, то обе Руси оставляли на стороне только одной державы (редко), связывая эти названия либо со всем государством, либо (чаще) только с определенным его регионом. Так, англичанин Джильс Флетчер в своих путевых заметках *Of the Russe Commonwealth* (Лондон, 1591) Белую Сарматию, столицей которой является Новгород, помещает на

севере Московии, а Черную, с городами Москва, Владимир, Рязань – на юге[138]. В XVI в. во многих западных источниках Белая Русь устойчиво привязывается к Московии[139]. Эта тенденция сохраняется и на протяжении всего XVII в. и даже в начале XVIII в.: Белой Русью западные источники продолжали называть Московию, а Черная и/или Красная Русь оказывалась на стороне Великого княжества Литовского/Речи Посполитой[140]. В этом случае Белую Русь относили к Великому княжеству Литовскому, а Красную к Украине[141]. Но в иных источниках XVII в. под Черной Русью понималась Московия, а под Белой – Великое княжество Литовское[142], изредка все три Руси помещали в Речи Посполитой[143]. Впрочем, даже в первой половине. XVIII в. в западных трудах точная локализация той или иной «цветной» Руси была противоречивой[144].

Только постепенно, с XVI в., начинается процесс рецепции этой терминологии восточнославянскими авторами. Первоначально через посредство поляков ознакомились с ней белорусские и украинские книжники и администраторы, а от них эта терминология была усвоена и в Московии, вначале как литературная, книжная. В восточнославянских источниках все «упоминания» о «цветной» Руси ранее середины XV в. представляют собой ряд мифов, заблуждений или ошибок, что было блестяще показано А. Белым на примере названия Белой Руси[145].

К Н.М. Карамзину восходит мнение, что название Белая Русь фигурирует в титуле московского князя Ивана III (1462–1506). В этом случае ссылаются на послание Ивана III к римским папам 1472 г. (а также якобы 1469 г.), где будто бы выступало это название в титуле[146]. Однако, как установил А. Белы[147], на самом деле существует только запись в дневнике кардинальского секретаря Джакомо Маффеи из Вольтерры о приеме в 1472 г. послов от московского царя Ивана, названого «герцогом Белой Руси» (*Ioannes dux Albae Russiae*). В данном случае первичной выступает именно номинация итальянского источника, который транслировал малоизвестную ему реалию Восточной Европы через посредство более знакомого термина. Как обнаружил А. Белы[148] в одном немецком источнике, во время возвращения этого посольства домой жители Нюрнберга также считали Ивана герцогом Белой Руси (*ein herzog in weissen Reussen*).

Первое зафиксированное упоминание о Белой Руси в восточнославянском источнике находится в анонимном московском *Слове на латыню* (ок. 1461 г.)[149] – произведении, посвященном Западу и описывающем события на нем – Флорентийский собор[150]. *Слово* было вставлено в московский летописный свод 1479 г. и позднее вошло в некоторые иные летописи первой трети XVI в.[151] Оно встречается и в иных рукописях того времени, например, в новгородской кормчей 1493 г., где Киев помещен в Белой Руси[152]. Однако в целом книжному сознанию Московии еще в первой половине XVI в. представление о Белой Руси как географическое понятие было неизвестно[153].

Другим рядом источников являются белорусские и украинские летописи, однако они часто почти целиком зависят от изложения хроники польского историка Мацея Стрыйковского[154]. Его *Kronika Polska, Litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi* (Кенигсберг, 1582) в XVII в. стала авторитетным источником исторических сведений по Восточной Европе для белорусских и украинских летописцев. В хронике прослеживается привязка Белой и Черной Руси к российским (переимущественно новгородским и московским) и украинским (к югу или к западу от Киева, к Галиции) землям, но не к белорусским[155]. Это соответствует представлениям западных ученых, что и воспроизводит М. Стрыйковский в своей хронике. Подобные представления встречаются и в иных рукописях того времени, например, в астрологическом трактате, переведенном в XVI в. на старобелорусский язык, где отмечено, что Новгород стоит в Белой Руси[156].

В конце XVI в. этот термин употреблял в своих польско-язычных письмах кн. Константин Острожский. Белая Русь фигурирует в его письме, направленном кн. Крыштофу Радзивиллу в 1594 г., а в письме, адресованном протестантскому синоду в Торуне в 1595 г., упоминается Белая Русь вместе с Литвой[157]. В сборнике проповедей *Казанье св. Кирилла, патриарха Иерусалимского* (Вильно, 1596), изданном в переводе Стефана Зизания на двух языках – польском и старобелорусском, встречается название *język białoruski*[158].

В XVII в. употребление колористической терминологии у образованных авторов Беларуси и Украины расширяется. По мысли А. Белага, популяризации наименования *Белая Русь* среди образованных людей Великого княжества Литовского начала XVII в. поспособствовал перевод на польский язык и издание в 1611 г. трактатов Гваньини и Кромера[159].

Уже в 1616 г. в одном рукописном полемическом произведении, принадлежащем православному священнику, выступает Белая Русь[160]. Немало упоминаний этой терминологии отмечено в польскоязычных произведениях белорусских и украинских авторов. Так, Мелетий Смотрицкий в своих полемических памфлетах *Verificatia niewinności* (Вильно, 1621) и *Elenchus* (Вильно, 1622) упоминает Белую и Черную Русь[161]. В жалобе православной шляхты, поданной в 1623 г. сенату Речи Посполитой, православные земли разделены на Понизовье (Украина) и Белую Русь (Подвинье и Поднепровье)[162]. Фигурирует этот термин и в рукописной *Палинодии* (1617–1624 гг.) Захарии Копыстенского[163], польскоязычной проповеди *Cherybin* (Вильно, 1635), написанной Сильвестром Коссовым на смерть епископа Иосифа Бобриковича, польскоязычном патериконе *Τερατουργημα lubo cuda* (Киев, 1638) Афанасия Кальнофойского, в стихах, открывающих *Трефологион* (Кутейно, 1647), в стихотворном панегирике *Столп цнот* (Киев, 1658) на смерть Сильвестра Косова, польскоязычной проповеди *Krwawa Chrystusowa winnica* (Краков, 1647) виленского каноника Казимира Вайшняровича, посвященной мученичеству Иосафата Кунцевича[164]. В *Диариуше* брестского монаха Афанасия Филипповича, написанном в 1640-х годах, под Белой Русью понимается Московия[165].

В XVII в. Белая Русь шире упоминается в актах Великого княжества Литовского: в латиноязычной грамоте 1623 г. виленского епископа Воловича доминиканскому монастырю в Шклове[166], грамоте 1627 г. Сигизмунда III Вазы, посвященной Иосафату Кунцевичу[167], польскоязычном реестре 1632 г. из Луцка, где выделялись церкви для неуниатов[168], акте 1635 г. Петра Могилы, в котором Мстиславско-Могилевская епархия помещена в «белорусских краях»[169]. Впрочем, еще в 1631 г. в дарственной грамоте, адресованной Кутеинскому монастырю, епископ этой епархии назывался «белорусским»[170]. В

завещаниях могилевских мещан второй половины XVII в. (1662, 1674) также фигурирует такое название этой епархии[171]. Тем не менее, это были еще неофициальные номинации, эпитеты или синонимы для названий официальных. По-видимому, только с конца второй половины XVII в. Мстиславско-Могилевская епархия начинает называться *Белорусской* официально[172].

На первых порах свидетельства восточнославянских авторов, даже происходящие из одного региона и одной эпохи, противоречивы и мало определенны. Они ничего не добавляют к трактовке этих понятий у западных авторов[173]. Поэтому все попытки самого тщательного анализа того или иного источника на предмет «точного» или «окончательного» установления местоположения той или иной Руси остаются (и можно смело утверждать, останутся навсегда) бесплодными.

Многим исследователям кажется, будто эта путаница обусловлена только превратностью современного восприятия. Достаточно только сопоставить сведения разных источников, разобраться в употреблении их терминов, вникнуть в контексты, как истинное местоположение (либо значение) той или иной Руси выявится со всей очевидностью[174]. Однако это самообман. Устойчивой связи между колористическим названием и географическим объектом/этническим ареалом изначально не существовало. Такая связь установилась исподволь, под влиянием литературы и картографии, а затем политики. Во всяком случае, все предпринятые до сих пор разыскания порождали больше вопросов, чем ответов.

Постепенно в западной науке, а под ее влиянием – и в восточноевропейской происходит этимологизация хоронимики со словами *белый*, *черный*, *красный*. Их начали связывать с географическими особенностями (белый снег, плодородная черная земля, темные густые леса, красная глинистая почва либо красная черепица крыш и т. п.), с теми или иными качествами населения (красивый либо добрый или наоборот враждебный (к чужакам) народ и т. п.), его политического или конфессионального положения (вольный, независимый, великий, могущественный народ либо, наоборот, зависимый; исконный (по религии либо принадлежности монарху), православный, христианский народ либо языческий или схизматический и

т. п.), наконец, с распространенным цветом его одежды, обуви, кожи, глаз или волос[175]. Выбор того или иного объяснения зависел от фантазии и глубокомысленности интерпретатора, а широта распространения – от авторитета ученого.

Объяснения многих современных исследователей не намного отличаются от старинных версий (хотя взгляды науки XIX–XX вв. заслуживают отдельного рассмотрения – главным образом, из-за их политических приложений). Впрочем, иначе и быть не может, поскольку современные этимологизации «разноцветной» хоронимики Руси в большинстве случаев сводятся к повтору и интерпретации старинных объяснений. На самом деле, этимологии возникают из хоронима как попытка объяснить его, а сопоставление разных объяснений не столько проясняет проблему, сколько запутывает ее.

Отказ от традиционных подходов вынуждает исследователей допускать экзотические источники влияния, в частности, азиатский. Гипотеза, высказанная немецким историком Г. Людатом[176], связывает цветовые эпитеты Руси с тюркским влиянием[177]. Эта идея была с энтузиазмом поддержана рядом исследователей[178]. Она была бы, вероятно, признана наиболее убедительной, если бы не западные источники «разноцветной» терминологии и полное отсутствие ее отражения в диалектной речи/фольклорном сознании. А только через народное употребление тюркская система в данном случае могла проникнуть в ученую литературу. Между тем, колористическая терминология известна только из письменности, при чем хронологически первенствуют западные и византийские источники. Правильно объяснять происхождение названий Белой, Черной и Красной Руси исходя из тюркских колористических номинаций стран света, но ошибочно искать непосредственные источники «цветной» Руси в соседней с восточными славянами тюркской среде[179]. Самим тюркам не было нужды номинировать части региона, едва им знакомого, политически и экономически для них незначительного.

По-видимому, ошибочно ставится в связь с «цветной» хоронимикой Руси обозначение тюрками и монголами московских царей как *белых*. Еще В.О. Татищев ссылался на тюркское название московского царя как *ак-падышаг* ‘белый царь’ и российского государства как *Ак-Урусь* (*Ак-Урус*) ‘белая Русь’[180]. А.В. Соловьев[181]

попытался вывести термин *Белая Русь* из названия *белый царь*. Это название с середины XV в. (начиная с московских произведений, посвященных Флорентийской унии) до конца XVI в. применялось к московскому царю неофициально, как литературный эпитет. Но распространялся ли он на страну царя? Примеров этому в тюркских и арабских источниках, насколько известно, нет. С XVII в. этот термин употребляется в обращениях к московскому царю его азиатских соседей, о чем упоминал еще Котошихин[182]. Но имел ли термин *белый царь* в данном случае восточное происхождение[183]? Ведь он встречается не только в московских источниках, но и западных (С. Герберштайн, А. Гваньини, венецианские посланники, Дж. Флетчер[184]).

Также ошибочно отождествлять терминологию колористическую (азиатскую по происхождению) с количественной, имеющую античные истоки. Действительно, термин *белый* в тюркской среде мог означать также ‘вольный, свободный’[185], что могло приобретать социально-политический смысл[186]. Отталкиваясь от такого понимания, русский византист А.В. Соловьев в двух своих работах отстаивал идею, согласно которой термин *белый* применительно к составной хоронимике Руси имел значение ‘великий, вольный’, а термин *черный* – значение ‘малый, подчиненный’. По его мнению, термины *белый*, *великий* изначально относились к Московии / Северной Руси, а термин *черный* – к Великому княжеству Литовскому [187]. Его объяснение, явно тенденциозное, было поддержано многими авторами[188], но решительно выступил против него О.Н. Трубачев[189].

Следует еще раз подчеркнуть, что объяснения как старинных, так и современных авторов не способны вскрыть никакой реальной этимологии, ибо ее попросту не было, – точнее, она создавалась в ходе самих этимологизаций. Как метко отметил А. Белы[190], толкование в таких случаях предшествовало названию, его укреплению в научном сознании. Поэтому любые разыскания неких исконных смыслов и первоначальных ареалов являются бесперспективным поиском в черной комнате черной кошки, которой там нет.

Более-менее устойчивое закрепление цветов за там или иным регионом произошло только тогда, когда колористическая терминология из книжного употребления попала в канцелярскую

практику и дипломатическую переписку восточнославянских народов[191]. Это произошло в Московии в XVII в., в период активизации ее сношений с Украиной и Беларусью. Именно тогда номинация этого региона приобрела важное значение для Москвы, и пришлая терминология начала закрепляться в письменных источниках, не связанных с литературой.

С начала XVII в. в московской актовой письменности жители и эмигранты из Великого княжества Литовского начинают называться *белорусцами*, хотя этноним, без сомнения, возник в ученой литературе: уже у М. Стрыйковского (1582) фигурируют *Białorussacy*, *Białorussacy Litewscy*[192]. В московской канцелярской письменности название *белорусцы* впервые появилось в постановлениях московского церковного собора 1620 г.[193], который издал специальный *Указ яко выискивать и о самих белорусцах*, опубликованный впервые в *Требнике* (Москва, 1639)[194]. По этому указу православные выходцы из Беларуси и Украины должны были подвергаться перекрещиванию в Московии.

В следующие годы в московских канцеляриях появился целый поток документов, которые фиксировали такое перекрещение белорусцев, черкасов (казаков) или выезжих литовских людей[195]. По-видимому, *белорусцами* называли мирных жителей всего Великого княжества Литовского (Беларуси и Северной Украины)[196], противопоставляя их *черкасам*, т. е. казакам[197], которых, кстати, в московских актах с 1630-х гг. начинают называть также *хохлами*[198].

Новый термин с народа переносится также и на смежные с ним понятия: религию, письмо, язык. Известен ряд письменных свидетельств о том, что в Московии православие, исповедуемое в Речи Посполитой, называли *белорусской* верой[199]. Документы, которые выходили из киевской митрополии, на Москве называли *белорусским* письмом[200]. Письменно-литературный язык Великого княжества Литовского в Московии начинают называть *белорусским*, тогда как на родине его продолжали именовать *руським/ruskim*[201]. Впрочем, восточнославянские церковные авторы Речи Посполитой в своих посланиях в Москву также подхватывают эту терминологию (напр., Иов Борецкий[202]).

Книжное употребление воздействовало на сознание славянских правителей, их советников и чиновников, церковников, дипломатов,

канцеляристов[203]. В результате, канцелярско-дипломатическая практика (довольно позднего времени, XVII в.) закрепила за современными белорусскими территориями название *Белой Руси*. Произошло это именно под московским влиянием, и, прежде всего, во время войны 1654–1667 годов. Тогда за нынешними белорусскими землями утвердилось название Белой Руси[204], а названия Черной и Красной Руси так и остались неопределенными географическими названиями, существующими в специальной литературе.

В 1655 г., после недолгого захвата Вильны московскими войсками, название *Белая Русь* навсегда вошло в титулатуру московских царей, о чем был издан специальный царский указ[205]. Т. о., терминология *Белая Русь*, *белорусский*, *белорусец* в XVII в. сделалась в Московии официальной и начала применяться к восточнославянскому населению Речи Посполитой и занимаемой им территории, а также его религии, письменности и языку. Параллельно новой терминологии в московской актовой письменности продолжали сохраняться прежние термины *Литва*, *литовский*, *литовец*[206], употребляясь, по-видимому, в качестве безразличных синонимов.

В делопроизводстве и юриспруденции Великого княжества Литовского исконно существовали только термины *русь*, *руський*[207]. Названия *Белая Русь*, *белорусский*, *белорусец* в официальных источниках Великого княжества Литовского на старобелорусском языке в XVI–XVII вв. обычно не применялись для номинации какихлибо частей своей страны[208]. Однако во время войны 1654–67 годов термин *Белая Русь* в большом числе появляется в документах жителей Великого княжества Литовского, обращавшихся по различным поводам к московскому царю[209], а также изредка в посланиях правительства Великого княжества Литовского того времени, но после войны он исчезает[209а].

Название Белая Русь в отношении к современной белорусской территории регулярно начинает применяться именно со стороны московитов, причем уже в XVII в., а со второй половины XVIII и особенно в XVIII в. это сделалось обычной практикой[210]. В том же значении название *Белая Русь* выступает в XVIII в. и в различных польскоязычных актах[211]. Именно в дискурсе российской власти в XVIII в. произошло окончательное закрепление названия *Белая Русь*

за территорией современной Белоруссии (прежде всего за Подвиньем и Поднепровьем). Этот процесс начался в начале XVII в., а конец ему положили официальные узаконения Екатерины II и Павла I (1772, 1776, 1796 гг.), придавшие этому наименованию статус административного названия[212].

Такое же книжное происхождение демонстрируют и разделение Руси на Великую и Малую. Это разделение возникает в византийской ученой традиции, которая следовала античной греческой, целиком перенесенной и на латинскую почву. Согласно этой традиции, новую, осваиваемую и колонизуемую территорию называли *Великой*, а область, откуда исходило освоение и колонизация (метрополию), либо оставляли под прежним названием, либо присоединяли к ней определение *Малая*[213].

Можно привести немало подобных примеров из античной и средневековой истории[214]. Так, из античности известна *Graecia Magna* или *Maior* (Μεγάλη 'Ελλας), которой именовали колонизованную греками южную часть Италийского полуострова. В западноевропейской латинской книжности долгое время существовали *Asia Minor* и *Asia Maior*, *Ta(r)taria Minor* и *Ta(r)taria Maior*, *India Minor* (Эфиопия) и *India Maior* (Персия), *Scotia Minor* (Шотландия) и *Scotia Maior* (Ирландия), *Polonia Minor* (Малая Польша) и *Polonia Maior* (Великая Польша), *Lithuania Minor* (междуречье Немана и Преголи – т. н. Прусская Литва) и *Lithuania Maior* (Великое княжество Литовское). Венгерские книжники считали своей прародиной страну *(H)ungaria Magna* или *Maior*, которая была расположена где-то на востоке Европы[215]. Для них также существовали земли *Minor* и *Maior* *Lodomeri(c)a / La(u)dimeria*, помещаемые вокруг то Владимира-Волынского, то Владимира-на-Клязьме[216]. В средневековой литературе упоминается *Великая Булгария* (на Волге) и *Малая Булгария* (на Дунае)[217]. Подобные географические наименования встречались как в научных трактатах, так и художественной литературе. Некоторые из них сохранились вплоть до современности (Великобритания, Малая Азия и др.)

Можно спорить, насколько обоснованно определение старинных авторов первичности-вторичности тех или иных земель, но несомненно, что для номинации различных стран ими использовался именно этот принцип[218].

Номинация двух частей Руси по этому принципу стала актуальной после разделения в начале XIV в. прежде единой киевской епархии на две самостоятельные части: галицко-волынскую (затем литовскую) и владимиро-московскую. С точки зрения государственной и церковной, именно Южная Русь со столицей в Киеве, где первоначально установилось христианство, могла выступать в качестве метрополии по отношению ко всей остальной Руси[219]. Во всяком случае, именно так ее должны были воспринимать византийские и западноевропейские книжники. Именно в их среде Галицкую митрополию стали называть Малой Россией, Μικρά ‘Ρωσία, а Киевскую, перенесенную сначала во Владимир на Клязьме, а затем в Москву, – Великой Россией, Μακρά или Μεγάλη ‘Ρωσία[220].

Это находит отражение в церковных актах той эпохи, прежде всего греческих и латинских. В одном польском церковном документе на латинском языке еще под 1327 г. упоминается *Minoris Galathe* с центром во Владимире[221]. Название *Малая Русь* фигурирует уже в 1335 г. в титуле галицкого князя Юрия II (*dux totius Russiae Minoris*)[222], в ряде греческих грамот 1347 г., в грамоте 1354 г. патриарха Филофея[223], грамоте 1361 г. патриарха Каллиста[224], в греческих грамотах 1370 и 1371 гг., которые называют польского короля Казимира «королем всей Ляхии и Малой России»[225]. Окончательно оно было закреплено соборной грамотой 1380 г., утвердившей разделение Русской епархии на две митрополии[226]. Название Великая Русь появляется также в греческом документе 1347 г. о ликвидации Галицкой митрополии, где Киевская митрополия именуется как епархия πα^ντα τη^ν ‘Ρωσσία, Μεγάλη καί Μικρά[227]. Великие руссы (*den grossen Reussen*) упоминаются в прусской переписке 1413 г.[228] В середине XV в. известный польский хронист Ян Длугош в своей хронике *Historia Polonica* отмечает, что Березина берет свое начало в болотах и степях Великой Руси (*Russiae maioris*) около Полоцка[229]. В восточнославянских источниках название *Великая Русь* отмечается позже, под 1542 г., у афонского монаха Ивана Вишенского[230]. Из этих примеров хорошо видно, что названия Великой и Малой Руси имеют книжное происхождение, на что совершенно верно было указано рядом исследователей[231].

Однако происхождение пары *Малая – Великая Русь* не стоит приписывать исключительно церковному дискурсу и акту парцеляции митрополии, как это делают Б.Н. Флоря и П.П. Толочко[232]. Эта пара названий, несомененно, возникла раньше[233] и восходит к античной географии. Так, уже в знаменитом трактате *Opus majus* (ок. 1266–68 гг.) Роджера Бэкона фигурирует *Russia Magna*[234], а в списке епископств Руси, приписываемому византийцу Георгию Кодину (конец XV в.) под 1292 г. упоминается Μικρά 'Ρωσσία[235]. В некоторых произведениях французского рыцарского эпоса XII–XIII вв. тоже фигурирует *Великая Русь*[236]. Такое разделение приобрело актуальность в ходе парцеляции киевской митрополии и из географических контекстов перешло в церковно-политические.

Активизация употребления этой терминологии начинается с XVI в., когда православные церковные власти Украины и Белоруссии обращаются за материальной помощью к единоверной Москве. В такой ситуации митрополиты киевские, официально носившие титул «всея Руси», дипломатично называют себя владыками Малой Руси, тогда как своих московских коллег титулуют митрополитами Великой Руси[237]. Такое употребление присутствует во многих текстах того времени, не только в посланиях, адресованных в Москву, но и предисловиях/послесловиях ряда печатных книг, расчитанных на чтение в Москве[238]. Так, Памва Берында в предисловии к своему труду *Лексикон славено-росский и имен толкование* (Киев, 1627; Кутейно, 1653) упоминает Малую и Великую России. Это отражает, в общем, литературную и неофициальную номинацию двух православных епархий.

И только во время казацкой Руины середины XVII в. этот термин из церковной сферы переходит также в политическую и официальную. Богдан Хмельницкий в письмах к московскому царю начинает именовать его правителем всей Великой и Малой Ро́ссии[239]. После Переяславской Рады 1654 г. в украинских актах и исторических трактатах расширяется употребление термина Малая Русь[240]. После включения Украины в состав Московии в 1654 г. прежняя титулатура московского царя «всея Руси» была изменена на «всея Великой и Малой Ро́ссии», как величал его Богдан Хмельницкий и окружение гетмана[241], хотя несколько ранее этот титул появляется в

московских актах 1649 и 1652 гг.[242]. Впрочем, уже в 1539, 1584 и 1586 гг. московский царь неофициально наделялся титулом самодержца Великой России[243]. Терминология *Великая – Малая Русь* в XVII в. постепенно закрепляется в Московии, видимо, благодаря белорусским и украинским авторам, которые ранее активно использовали ее по причине более высокого знания классических языков в Речи Посполитой и более тесных церковных контактов с Константинополем[244].

Поскольку эта терминология первоначально относилась к церковной провинции, то она была устойчиво связана с определенным регионом и никогда не путалось, в отличие от колористической терминологии. Поэтому сомнительно, чтобы название Малой Руси первоначально связывалось с каким-либо определенным регионом Украины (Галицко-Волынским княжеством, как полагают П.П. Толочко и Б.Н. Флоря, или Гетманщиной, как доказывает И. Борщак[245]) и лишь затем постепенно распространялось на всю страну. Имеется ряд документальных свидетельств, согласно которым даже в середине XVII в. к Малой Руси относятся не только украинские, но также и белорусские земли[246], что и понятно: ведь они тоже входили в состав Киевской митрополии[247].

Другое дело, что после рецепции этой терминологии в Московии термин Малая Русь прилагался первоначально только к присоединенным украинским землям, и лишь позднее, после разделов Польши, распространился на всю Украину. Процесс, описанный в книге Борщак[248], отражает расширение географического содержания термина именно в царской империи. Именно в ней и происходит окончательное закрепление нового термина за территорией Украины. Как и в случае с Белой Русью, распространителем термина *Малая* (resp. *Великая*) *Русь* (но теперь уже по отношению к Украине) выступает московсковская власть.

Как явствует из вышеизложенного, восточнославянское пространство получило явно экзоглоссную номинацию некоторых своих частей, причем ее источником (видимо, не первоначальным) выступает западноевропейская и византийская ученость. Эта номинация не отражала никакого местного (и тем более фольклорного) существования таких терминов – подобное существование наступило

много позже, как раз под влиянием книжного употребления. В самой Западной Европе и Византии ученые книжники при помощи такой номинации пытались упорядочить огромные пространства Восточной Славии, мало известные им. Эта терминология не имела первоначально этнографического содержания, а только географическое[249] или в лучшем случае церковно-политическое. У античных, а затем и средневековых авторов такие названия служили как termini technici, применяемые для номинации малоизведанных, удаленных земель[250]. «...Нельзя искать этнографического содержания в политических эпитетах, объем которых причудливо меняется»[251]. Однако, попав в Московию в XVII в., такая терминология постепенно приобрела и этнографическое содержание и закрепилась в литературе и картографии на долгое время, а за некоторыми терминами, может быть, даже навсегда.

Экзоглоссное происхождение составной хоронимики Руси свидетельствует о том, что у самих восточных славян исконных названий для ареалов своего распространения не было. Различия долгое время не осознавались и самому восточному славянству были неочевидны (вплоть до нынешних времен, что и отражено в дискуссиях и спекуляциях по этому вопросу, подогреваемых политическими мотивами). Однако заимствование достаточно разнообразной терминологии и ее утверждение к XVII в. в канцелярской практике (причем московской, которая позднее, после ликвидации Речи Посполитой, сделалась определяющей в регионе) все-таки отражает культурную, этническую и лингвистическую неоднородность восточнославянского пространства[252]. Любопытно, что именно московиты начали отдавать себе отчет, что восточнославянское пространство не едино[253] и требует соответствующей номинации. В противном случае западная терминология так и не вышла бы за пределы книжной сферы.

Экзоглоссное происхождение составной хоронимики Руси нужно рассматривать как рядовой случай в процессе развития научных знаний и географических представлений европейской цивилизации. Составная хоронимика Руси – только единичный пример из ряда множества других географических фантомов, длительное время существовавших на картах и в трудах западных географов, но пока не

привлекших внимания исследователей[254]. Она может послужить хорошим уроком для ученых, которые в своем поиске обращаются к старинным источникам, но склонны преувеличивать осведомленность и объективность средневековых авторов. Действительно, иногда их сведения совпадают с нынешними, что создает впечатление неразрывности традиции. Многим исследователям начинает казаться, будто старинные ученые владели некой ценной информацией, ныне утраченной. Однако при более тщательным анализе это чаще всего оказывается иллюзией.

Чуть ли не до XIX в. большинство европейских ученых были ограничены рамками традиционных представлений об ойкумене и населяющих ее народах. В рамках этих представлений доктрины и номенклатуры, унаследованные от античных географов, довольно бесконфликтно состыковывались, с одной стороны, с ортодоксальными перечнями, основанными на Св. Писании, и, с другой стороны, с новыми сведениями, полученные в результате путешествий и наблюдений. Но какими бы точными и надежными не были эти новые сведения, европейские ученые долгое время не считали возможным разрушать прежние представления. Их мышлению, за редким исключением, был свойственен догматизм. Поэтому сведения прежних авторитетов, даже оспоренные и опровергнутые опытом, продолжали мирно сосуществовать в самых скрупулезных работах.

Находясь в рамках схоластической картины мира, старинные ученые были не в состоянии понять, с одной стороны, изменчивость и непостоянство этнической жизни других народов, а с другой – прихотливость путей развития лексических значений и номинаций. Это естественно, поскольку средневековые авторы, при всей их эрудиции, не знали принципов современной науки. Там, где сейчас видны этнические миграции и смены этнонимии, они видели постоянство и неизменность. Поэтому названия, данные античными учеными, продолжали жить и много спустя исчезновения античного мира, переходя на другие народы и территории[255]. Ойкумена, установленная и очерченная в своих границах Геродотом и Страбоном, сохраняла свою стабильность. Если среди ученых жили и распространялись книги и идеи Птолемея, не было оснований сомневаться в существовании племен, народов и стран, указанных им и его многочисленными эпигонами и компиляторами.

Под влиянием более точных новых сведений можно было слегка корректировать сведения древних, точнее привязывая то или иное название к современным городам и странам. Но сомневаться в их существовании либо проверять их достоверность не было ни желания, ни стимула. До тех пор, пока в науке не установились новые способы верификаций знаний, европейская география принимала за доказанное и существующее то, что было сформулировано и утверждено авторитетами. Поэтому безо всякого критицизма использовались материалы предшественников или объединялись известия самых различных источников, даже случайные и противоречивые, а нередко просто ложные. А размещение многих объектов на картах, особенно ранних, где смешивались меридианы и страны света, вообще ненадежно и ошибочно[256]. К сожалению, политики и зависимые от них ученые часто используют эту сведения в своих целях, что приводит к крупномасштабным фальсификациям прошлого. В полной мере это можно наблюдать в XX в. на примере спекуляций вокруг происхождения терминов *Белая*, *Малая* и *Великая Русь*.

Как и в любой науке, насыщенной перечнями и номенклатурами, в географии каждая новация, сколь бы незначительной она не была, подвергалась длительному обсуждению, прежде чем ее включали в общий багаж науки. Непросто прививались новые названия и представления, но еще труднее уходили и исчезали старые. Не нашедшие своих объектов названия вроде Ultima Thule, Brasil, Riphaei, Hyperborea становились географическими мифами или переходили в литературу и поэзию, как обозначения далеких и неведомых стран. Но некоторые из подобных названий надежно закрепились в официальных и научных источниках. Примером могут служить номинации вроде Великая Британия, Малая и Передняя Азия, Внутренняя и Внешняя Монголия, Ближний и Дальний Восток, Нижняя и Верхняя Германия / Австрия / Силезия, Нижний и Верхний Египет, Белая Русь. Подобные названия, происходящие из книжной сферы, постепенно вошли в жизнь и были закреплены (часто благодаря национализму, охотно экспуатировавшему древнюю ученость) в науке, в политике, административной сфере. Фактически, это почтительная дань догматической традиции и давней учености,

которую охотно платит современная наука, вышедшая из этой традиции.

Источники

AG(Sar) – *Alexandri Gvagnini Veronensis*. Magna Sarmatia descriptio // Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi XVI. Berolini; Petropoli, 1841. Vol. 1.

AG(SarP) – Kronika Sarmacyey Europskiey przez Alexandra Gwagnina. Warszawa, 1768.

AG(Mos) – *Alexandri Gvagnini Veronensis*. Moscoviae descriptio // Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi XVI. Berolini; Petropoli, 1841. Vol. 1.

DCh – Anonymi Dvbnicensis: Liber de rebus Lvdovici R. H. // Analecta Monumentorum Hungariae historicum literarori maximum inedita. Budapestini, 1989.

DT – *Colker M.L.* America rediscovered in thirteen century? // Speculum. 1979. Vol. 54. No 4. P. 712–726; [в переводе на польский язык]: *Górski K.* Descriptiones terrarum: Nowo odkryte źródło do dziejów Prus w XIII wieku / Zapiski historyczne. 1981. T. 46. Z. 1. S. 7–16, [в переводе на белорусский язык]: Чамярыцкі, Жлутка 1995:147–151.

HMCh – Chronicon Henrici de Mügeln Germanice sonscriptum // Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Budapest, 1938. Vol. 2.

JCzCh – Kronika Jana z Czarnkowa: (Joannis de Czarnkow; Chronicon Polonorum) / Opac. J. Szlachtowski // Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1872. T. 2.

PC – *Philippi Callimachi*. Ad Innocentium VIII de Bello Turcis inferendo oratio. Varsoviae, 1964.

PS: Peter Suchenwirts Werke aus dem vierzehnten Jahrhundert / Hrgb. Von A. Primisser. Wien, 1827.

SH(Mos) – *Герберштейн С.* Записки о московитских делах. СПб., 1909.

SH(MosD) – *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.

Vit – *Prochaska A.* Codex epistolaris Vitoldi. Cracoviae, 1882.

URCh – Ulrichs von Richental Chronik des Konstanzer Concils 1414 bis 1418 / Hrsg. von M.R. Buck. Tübingen, 1882.

ВТ – *Татищев В.Н.* История российская. В 7 тт. М.; Л., 1962. Т. 1; 1963. Т. 2. 1964. Т. 4.

ГК – *Kotošixin G.* O Rossii v carstvovanie Alekseja Mixajloviča: Text and commentary / Ed by A.E. Pennington. Oxford, 1980.

Д – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х тт. / Под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Москва, 1903–9. Т. 1-4; [переиздание] Москва, 1994.

СЛ – Слово избранное от святых писаний еже на латыню // *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. Москва, 1875.

Литература

Агеева Р.А. Страны и народы: Происхождение названий. М., 1990.

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах в Восточной Европе // Исторический архив АН СССР. М., 1940. Т. 3. С. 71–112.

Анучин Д.Н. К вопросу о белоруской территории // Курс белорусоведения: Лекции, читанные в Белорусском народном университете в Москве в 1918 г. М., 1918–1920. С. 95–97; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 31–34.

Begunov Ju. Weisse Rus und Weissrussen in einer deutschen Chronik des 15. Jahrhunderts // Forshungen zur osteuropäischen Geschichte. 1980. Bd. 27. S. 299–305.

Белы А. Хроніка Белай Русі: Нарыс гісторыі адной геаграфічнай назвы. Мінск, 2000.

Borščak É. Русь, Мала Росія, Україна // Revue des études slaves. 1948. T. 24. Fasc. 1/4. P. 171–176.

Брага С. Да справы паходжаньня назову «Белая Русь» // Запісы Беларускага Інстытуту Навукі й Мастацтва. 1966. Кн. 4. С. 251–252.

Vakar N.P. The name «White Russia» // The American Slavic and East European review. 1949. Vol. 7. No. 3. P. 201–213.

Vernadsky G. A history of Russia. Vol. 3: The Mongols and Russia. New Haven, 1953.

Грушевський М.С. Велика, Мала і Біла Русь // Україна. Київ, 1917. Кн. 1/2. С. 7–19; [переиздание] Український історичний журнал. №2. 1991. С. 77–85; [переиздание] Український світ. № 2. 1992. С. 20–31.

Державин Н.И. Происхождение русского народа: (Великорусского, украинского, белорусского). М., 1944.

Добродомов И.Г. О половецких этнонимах в древнерусской литературе // Тюркологический сборник: 1975. М., 1978. С. 102–129.

Жучкевич В.А. Краткий топонимический словарь Белоруссии. Минск, 1974.

Иванов В.В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии: (К названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования: 1980. М., 1981. С. 163–177; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 117–136..

Ильинский Г.А. К вопросу происхождения названия «Белая Русь» // Slavia. 1927. Roč. 6. Seš. 2/3. С. 388–393; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 35–40.

Карский Е.Ф. Белорусы: Введение к изучению языка и народной словесности. Вильна, 1904.

Карский Е.Ф. Белая Русь // Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 27–30.

Кононов А.Н. О семантике слов *кара* и *ак* в тюркской географической терминологии // Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР. 1954. № 5. С. 83–85.

Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник: 1975. М., 1978. С. 159–179.

Крапівін П.Ф. Паходжанне назваў «Русь», «Белая Русь», «Чорная Русь» і «Чырвоная Русь» // Весці АН БССР: Серыя грамадскіх навук. 1956. № 3. С. 53–56; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 66–87.

Ламанский В.И. «Белая Русь» // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 245–250; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 15–24.

[Ластоўскі В.] Суліміpскі Ю. Аб назвах *Крывія* і *Беларусь* // Крывіч. 1925. № 10. С. 36–46; Ластоўскі В. Выбраныя творы. Мінск, 1997. С. 372–386.

Łatyszonek O. From White Russia to Belarus // Annus Albaruthenicus=Год Беларускі. 2004. Т. 5. С. 13–47.

Ludat H. Farbenbezeichnungen in Völkernamen: Ein Beitrag zu asiatisch-osteuropäischen Kulturbeziehungen // Saeculum. 1953. Bd. 4. S. 138–155; [переиздание] Ludat H. Slaven und Deutsche in Mittelalter. Köln; Wien, 1982. S. 285–311.

Mańczak W. Biała, Czarna i Czerwona Ruś // International journal of Slavic linguistics and poetics. 1975. Vol. 19. P. 31–39.

Марзалюк I. Да пытання аб скарыстанні тэрміна «Белая Русь» насельніцтвам паўночна-ўсходняй Беларусі ў XVII ст. // Этнічныя супольнасці Беларусі: Гісторыя і сучаснасць. Мінск, 2001. С. 66–70.

Марзалюк I. Людзі даўняй Беларусі: Этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.); Манаграфія. Магілеў, 2003.

Матузова В. Английские средневековые источники IX–XIII вв. М., 1979.

Мокиенко В.М. Образы русской речи: Историко-этимологические очерки фразеологии. СПб., 1999.

Мурзаев Э.М. Топонимика и география. М., 1995.

Мыльников А.С. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы; Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII в. СПб., 1996.

Мыльников А.С. Картина славянского мира: Взгляд из Восточной Европы; Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII в. СПб., 1999.

Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1986.

Опарина Т.А. Звучание слова «Русия» при переводах с «простой мовы» в Московском государстве первой половины XVII века // Studia Russica. 2000. Т. 18. С. 192–198.

Ostrowski W. The ancient names and early cartography of Byelorussia. London, 1969. [2nd rev. ed.] London, 1970.

Ostrowski W. About the origin of the name «White Russia». London, 1975.

Пануцэвіч В. З гісторыі Беларусі, або Крывіччыны–Літвы. Т. 1: Назовы й археалегія. Chicago, 1965.

Pervolf J. Slavische Völkernamen // Archiv für slavische Philologie. 1884. Bd. 7. s. 590–628. 1885. Bd. 8. S. 1–35.

Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ; Князья; Религия // Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. М., 2000. (Языки русской культуры) С. 13–410

Пештич С.Л. Русская историография XVIII в. Л., 1961. Ч. 1. 1965. Ч. 2.

Пилипенко М.Ф. Возникновение Белоруссии: Новая концепция. Минск, 1991.

Подосинов А.В. Ex oriente lux: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

Потебня А.А. Белая Русь: Этимологические заметки // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 117–128 (про название С. 118–119). [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 25–27.

Рогалев А.Ф. Ля вытокаў Белай Русі // Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 149–161.

Рогалев А.Ф. Белая Русь и белорусы: В поисках истоков. Гомель, 1994.

Сагановіч Г. «Белая Русь» паводле Тацішчава // Імя твае – Белая Русь. Мінск, 1991. С. 168–172.

Сагановіч Г.М. Найменне Бацькаўшчыны // Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991а. С. 163–167.

Сагановіч Г.М. Да гісторыі назвы «Белая Русь» // Старонкі гісторыі Беларусі. Мінск, 1992. С. 63–73.

Семушин Д. О названии «Белая Русь»: Очерк проблемной историографии. Сомбатхей. 1998. [перевод] *Szemusin D.* A Fehér Rusz elnevezésről: Problémafeltáró historiográfia. Szombathely, 1998.

Соловьев А.В. Белая и Черная Русь: (Опыт историко-политического анализа) // Сборник Русского археологического общества в Королевстве Югославии. Белград, 1940. Т. 3. С. 29–66.

Соловьев А.В. Великая, Малая и Белая Русь // Вопросы истории. 1947. № 7. С. 24–38; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 40–66.

Soloviev A.V. Weiß-, Schwarz- und Rotreußen: Versuch einer historisch-politischen Analyse // Jahrbuch für Geschichte des Osteuropas. 1959. Bd. 7. H. 1. S. 1–33; [переиздание] Soloviev A. V. Byzance et la formation de l'état russe: Recueil d'études. London, 1979. Гл. 12.

Soloviev A.V. `Η 'εξω 'Ρωσια // Byzantion. 1938. Vol. 13. P. 227–232; [переиздание] Soloviev A. V. Byzance et la formation de l'état russe: Recueil d'études. London, 1979. Гл. 2.

Станкевіч Я. Кароткі начырк гісторыі Крывіч–Беларусі // Веда=Veda. 1951. № 2–5. С. 33–56, 97–107, 129–145; [переиздание] *Станкевіч Я.* Гістарычныя творы. Менск, 2003. С. 127–188.

Станкевіч Я. Нарысы зь гісторы Вялікалітвы–Беларусі. Нью Джэрзі, 1978; [переиздание] *Станкевіч Я.* Гістарычныя творы. Менск, 2003. С. 622–743.

Стрижак О.С. Русь // Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі / Відпов. Ред. О.С. Стрижак. Київ, 1985. С. 117–126.

Суперанская А.В. Терминологичны ли цветовые названия рек? // Местные географические термины. М., 1970. (Вопросы географии. Вып. 81) С. 120–127.

Тарасаў К. Русь Літоўская // Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 107–117; [переиздание] *Тарасаў К.* Памяць пра легенды: Постаці беларускай мінуўшчыны. [2-е выд.] Мінск, 1994. С. 43–58.

Толочко П.П. Русь – Мала Русь: руський народ у другій половині XIII – XVII ст. // Київська старовина. 1993. № 3. С. 5–21.

Толочко П.П. Від Русі до України // *Толочко П.П.* Від Русі до України: Вибрані науково-популярні, критичні та публіцистичні праці. Київ, 1997. С. 15–32.

Трубачев О.Н. Ранние славянские этнонимы – свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. 1974. № 6. С. 48–67.

Трубачев О.Н. В поисках единства: Взгляд филолога на проблему истоков Руси. [2-е изд.] М., 1997.

Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. [2-е изд.] М., 2003.

Улащик Н.Н. Белая и Черная Русь в «Хронике» Матвея Стрыйковского // Исследования по истории и историографии феодализма: К 100-летию со дня рождения акад. Б.Д. Грекова. М., 1982. С. 238–242; [переиздание] Імя твае Белая Русь. Мінск, 1991. С. 101–106.

Улащик Н.Н. Введение в изучение белорусского летописания. М., 1985.

Урбан П. Пра нацыянальны характар Вялікага Княства Літоўскага й гістарычны тэрмін «Літва» // Запісы БІНіМ. 1964. Кн. 3. С. 35–89.

Урбан П. У сьвятле гістарычных фактаў: (У сувязі з брашурай Л.С. Абэцэдарскага). Мюнхэн; Нью Ерк, 1972.

Флоря Б.Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV вв.: (К вопросу о зарождении восточнославянских народностей) // Славяноведение. 1993. № 2. С. 42–66; [переиздание] Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 10–38.

Флоря Б.Н. О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего Нового времени // Россия – Украина: История взаимоотношений. М., 1997. С. 9–27.

Хорошкевич А.Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI в. М., 1980.

Чамярыцкі В., Жлутка А. Першая згадка пра Белую Русь – XIII ст.! // Адраджэнне: Гістарычны альманах. Мінск, 1995. С. 143–152.

Чаропка В. Гісторыя нашага імя. Мінск, 1995.

Ширяев Е.Е. Беларусь: Русь Белая, Русь Черная и Литва на картах. Минск, 1991.

Юхо Я. Пра назву «Беларусь» // Полымя. 1968. № 1. С. 175–182. [переиздание] Імя тваё Белая Русь. Мінск, 1991. С. 87–101.

[1] Соловьев 1940:29.

[2] Семушин 1998:5; см. напр.: Агеева 1990:140.

[3] Критику таких подходов см.: Белы 2000:13.

[4] Чамярыцкі, Жлутка 1995:146. Впрочем, хоронимика в диалектных словарях обычно не отражается и почти не рассматривается в монографических исследованиях.

[5] Карский 1904:116; 1991:29. Аналогично высказывались и другие авторы, см.: Станкевіч 1951:50–51; 2003:142–143; Пануцэвіч 1965:154.

[6] Карский 1904:118; 1991:30.

[7] Так, хороним Червоная Русь отмечен для песни 1715 г. в сборнике песен Я. Головацкого, опубликованном в 1878 г. (См.: Стрижак 1985:119). Несомненно, позднего происхождения хороним Белая Русь в одной белорусской волочебной песне (см.: Пилипенко 1991:19–20).

[8] См. например: Мыльников 1999:292, сн. 1.

[9] Ср.: Ламанский 1891:245; 1991:15: «biała Ruś … была живым народным выражением, издавна общеупотребительным». Ему вторит и Д. Семушин (Семушин 1998:45): «термин Белая Русь народный и широко распространен между людьми», «термин … возник в глубине народных масс».

[10] Д (I), стлб. 375, в составе паремии *На белой Руси не без добрых людей*. Фольклорные идиомы со словом *красный* в народной речи имеют только значение 'красивый', но не обозначают цвета, см.: Д (II), стлб. 479-482, также Мокиенко 1999:327, сн. 1; 332.

[11] Первоначально выражение белый свет имело значение 'дневной свет' и только позднее приобрело пространственное значение (см.: Мокиенко 1999: 333–336).

[12] Святая Русь – культурное пространство восточнославянских духовных стихов и былин XIX – начала XX вв., включавшее Св. Землю, Царьград, Киев (см.: Петрухин 2000:20). Скорее всего, идиома имеет позднее происхождение, связанное с народным барокко. Поэтический характер имеет и идиома Беловодье, обозначающий вольную землю (см.: Трубачев 2003:259, сноски).

[13] Державин 1944:119; Брага 1966:252; Юхо 1968:178; 1991:94; Ostrowski 1969:10; 1975:1,6; Жучкевич 1974:23; Агеева 1990:142–143; Тарасаў 1991:107, 110–111; 1994:43, 45–46; Рогалев 1991:160; 1994:82, 88, 89; Чаропка 1995:59; Чамярыцкі, Жлутка 1995:143; Мыльников 1999:58, а также советская официальная наука, см.: Семушин 1998:5–6. Впрочем, еще В. Ламанский 1891:245; 1994:15 предположил, что выражение *Белая Русь* «древнее века Олгердова и даже Гедиминова, что оно существовало и в конце и даже половине XIII в.», что некритически подхватил Карский 1904:115; 1991:28.

[14] Сагановіч 1991а:164.

[15] Соловьев 1940:39–40; Семушин 1998:7–8; Белы 2000:19–20, 194, сн. 44–47. Сведения были заимствованы создателем Ермолаевского списка из Хроники М. Стрыйковского 1582 г. (Соловьев 1940:39–40; Белы 2000:19). Поздние белорусские и украинские летописцы (например, Густынская летопись, см.: Стрижак 1985:118; Сагановіч 1991а:166) свои сведения по истории Великого княжества Литовского и Польши чаще всего заимствовали именно из этой хроники, что затем доверчиво повторялось их московскими коллегами.

[16] Соловьев 1940:38.

[17] См.: ВТ (I), с. 287, 355–356, 433; (II), с. 146, прим. 386, с. 265; (IV), с. 251; Мыльников 1999:73. См. также Пануцэвіч 1965:129, сн.; Сагановіч 1991:168–169; Семушин 1998:11.

[18] См.: Пештич 1961:58–79. Российский историограф XVIII в. ссылался на Ростовскую и Раскольническую летописи, где якобы под 1135 г. и 1157 г. упомянута Белая Русь. Уже Н.М. Карамзин указывал, что татищевские ссылки на Белую Русь не имеют оснований в древних летописях (Карский 1904:115–

116, сн. 5; 1991:28, сн. 4; Сагановіч 1991:169; Чамярыцкі, Жлутка 1995:145–146; Семушин 1998:12; Белы 2000:17, 194, сн. 37–38). По мнению А.А. Шахматова и Д.И. Лихачева, у Татищева скорее всего были только те списки, которые известны ныне, но под другими названиями (Пештич 1961:258). Во всяком случае, путанным и неточным ссылкам Татищева насчет Белой Руси доверять нельзя (Пештич 1965:140). Сообщения Татищева о Белой Руси, расположенной в Ростове и Владимире, по-видимому, следует рассматривать как фальсификацию (Сагановіч 1991:169; не столь категоричен Семушин 1998:12).

[19] Белы 2000:17, 18.

[20] Сагановіч 1991; Белы 2000:154.

[21] Соловьев 1940:52; Улащик 1982:239; 1991:103; ср. также: Пештич 1961:241.

[22] Это отмечал еще в своей малодоступной статье Анучин 1918:95, сн. 2; 1991:31, сн. 2, правда, и он готов был выводить название *Червенной Руси* из названия города Червена.

[23] Pervolf 1885:21; Потебня 1891:119; 1991:26; Ильинский 1927:391; 1991:38; Соловьев 1940:37, 38; 1959:9, 10, 11; Агеева 1990:142. Впрочем, такое предположение высказывал еще Татищев, см.: ВТ(I), с. 356.

[24] Mańczak 1975:33.

[25] Ostrowski 1969:26; 1970:2; см. п. 4.1.

[26] Ильинский 1927:391–393; 1991:38–40; Станкевіч 1951:51; 2003:143; 1978:25–26; 2003:656–657; Семушин 1998:38–39.

[27] Критику этой гипотезы см.: Соловьев 1940:35; 1959:6.

[28] Крапівін 1956; 1991.

[29] Пануцэвіч 1965:128–131, 133–134. Впрочем, эта идея была высказана еще в XIX в., см.: Vakar 1949; Семушин 1998:41. Тогда же было предположено, что Белая Русь обозначает христианскую страну, а Черная – языческую (см.: Тарасаў 1991:108–109; 1994:45–46).

[30] См.: Кононов 1954; Суперанская 1970; Агеева 1990:144–145; Семушин 1998:39–40. Черные и белые цвета в гидронимии по данным одних ученых связаны с ориентацией на местности (меридиональное / широтное направление течения реки или правый / левый приток, см.: Суперанская 1970:123–127; Мурзаев 1995:92), тогда как по данным других связаны с признаком вод или берегов (Кононов 1954; Агеева 1990:145–147). Так, А. Кононов указывает, что названия *кара-су* и *ак-су* на тюркском материале обозначают т и п р е к и: *кара-су* – река, питаемая подземными, грунтовыми водами, имеющими выход в предгорной полосе, *ак-су* – река, питаемая ледниковыми водами, в высокогорном поясе. Рекам первого типа свойственна прозрачная вода, тогда как рекам второго – мутная, окрашенная, следствием чего и являются названия. Типологичны и названия пустынь: *кара-кум* имеют неподвижные пески, закрепленные растительностью, тогда как пустыни *ак-кум* имеют подвижные, перевеваемые пески.

[31] Семушин 1998:39.
[32] Семушин 1998:41.
[33] Белы 2000:27 и сл.
[34] Северное размещение Албании восходит к трудам Исидора Севильского (VII в.), наиболее авторитетного в эпоху Средневековья источника самых разнообразных знаний, сохранившихся от античного мира (Белы 2000:25, 28–29, 37). Встречается оно во многих трактатах, например, *De imagine mundi* (XII в.) Гонория Августодунского, *De proprietatibus rerum* (ок. 1250 г., Магдебург) Бартоломея Английского, – вплоть до хроники Г. Шеделя (Нюрнберг, 1493). В этих трудах жителей Албании характеризует белый цвет волос (и/или кожи), хорошее зрение (либо способность видеть ночью лучше, чем днем) и наличие больших собак – по-видимому, преломление сведений о полярной ночи и использовании ездовых собак в тундре. По античным представлениям Каспийское море, возле которого иногда размещали Албанию, считалось заливом Северного океана и так оно изображалось на многих средневековых картах. Можно вспомнить, что тюркское название Каспийского моря – *Ак-дениз* 'белое море', что, однако, означает 'западное море' (Суперанская 1970:121) и, по-видимому, не связано с античными представлениями. Другое объяснение «северной» локализации Белой Руси предлагает Семушин 1998:40, выводящий его из древнего названия Ст. Ладоги как 'белой'.
[35] Vernadsky 1953:235–236 (также: Ostrowski 1975:5).
[36] В XIX в. было предложено объяснение названия племени *роксоланов* как 'белых аланов', от осетин. *рокс-* 'белый' (см.: Соловьев 1940:38, сн. 1; 1959:9, сн. 21; Белы 2000:126).
[37] Албания продолжала появляться на картах и после того, как там обосновалась Белая Русь, что отражает, конечно же, инерцию составителей карт (Белы 2000:37–38), но вместе с тем, по-видимому, указывает на отсутствие сопоставления или смешения Албании и Белой Руси. Впрочем, на глобусе Ленокса начала XVI в. над Черным и Каспийским морем помещена *Sarmatia Albania* (Соловьев 1940:46).
[38] Никонов 1964:47; Трубачев 1997:116–117.
[39] Ludat 1953:150 и сл.; 1982.
[40] Под черными и белыми уграми видят различные венгерские племена (Белы 2000:104) либо хазар (белые угры) и мадьяр (черные угры). Куманы в причерноморских степях делились на черных (восточных, донских) и белых (западных, днепровских), в ПВЛ первые были известны как *сорочины*, а последние как *половцы* (Добродомов 1978:105, 122–125). Есть этимология, которая сближает название половцев с русск. *половый* 'желтый, бледный' и рассматривает как кальку тюрк. *кун / куман* (см.: Добродомов 1978:108–110, 119–120; Подосинов 1999:431). Под черными клобуками видят тюркское племя торков / гузов (Белы 2000:215, сн. 316). Вряд ли следует здесь рассматривать меланхленов

(Μελάγχλαινοι) Геродота, обитавших на северо-восточной границе Скифии, как справедливо замечает Анучин 1918:95; 1991:31, а также белых и черных викингов (Finngail и Dubhgail), как это делает Vernadsky 1953:236–237 и которому с основанием возражает Soloviev 1959:7.

[41] Константин Порфирогенет в сер. X в. упоминает некрещеных белых сербов и белых хорватов (οι Βελοχρωβάτοι), которые некогда (предположительно, в VII в.) находились на севере, по другую сторону Карпат, причем эту Белую Хорватию он также называет Великой Хорватией: "Ασπρη или Μεγάλη Χροβατία (Pervolf 1884:627; Соловьев 1940:37; 1959:8; Łatyszonek 2004:22). В латиноязычной хронике попа Дулянина (конец XII в.) Приморская Хорватия делится на две части: Белую (северная) и Красную (южная), при этом первая называется также Нижней Далмацией, а вторая – Верхней (Pervolf 1885:21; Соловьев 1940:36; 1959:8; Łatyszonek 2004:22). Румыны Валахии назывались в литературе Μαυρόβλαχοι (откуда, видимо, название *морлоки*, нем. *Morlocken*) или *Nigri Latini* (Pervolf 1844:601; Соловьев 1940:36; 1959:8). Чтобы перебросить «мост» от белых хорватов к белым руссам, Łatyszonek 2004:20–26 отводит большое значение венгерским источникам, где, по его мнению, и возникло название *Белая Русь*.

[42] Подробнее см.: Подосинов 1999:51, 429–432, 530–536, также: Соловьев 1940:38–39; 1959:10). Однако в тюркской географической терминологии нет убедительных примеров для обозначения южной стороны света через *кызыл* 'красный' (Кононов 1978:177). Выбор в номенклатуре именно трех цветов, возможно, объясняется когнитивной универсалией, проявляющейся в разных культурах (Иванов 1981; 1991). Аналогично еще Пануцэвіч 1965:128 и след. рассматривал пару *белый – черный* как символы добра и зла и относил возникновение пары *Белая – Черная Русь* к дохристианской эпохе.

[43] Подосинов 1999:430.

[44] Кононов 1978:162–165, 166.

[45] Например, арабский географ XII в. аль Идриси называет не только белых и черных куманов, но и Внешнюю Куманию (Добродомов 1978:122, 127). Арабские авторы говорят о *внешних болгарах*, имея в виду тех болгар, которые живут не возле Черного моря, а на Волге (Soloviev 1938:231).

[46] В источниках колористическая терминология Руси иногда соотносится с количественной (Соловьев 1947:38; 1991:66; Мыльников 1999:67–69), причем Мыльников 1999:72 пытается найти политические основания для такого смешения. Как полагает Белы 2000:169–170, Белая Русь соответствовала Верхней, а Черная – Нижней. Как указывает Pervolf 1884:599, Верхняя Русь вокруг Новгорода и Смоленска противопоставлялась Низу, Низовской Руси, расположеной вокруг Суздаля, Владимира, Москвы. Уже около 1516 г. отмечается Дольняя Русь (Соловьев 1947:35; 1991:60). В тоже время, в белорусских источниках по крайней мере XVII в. (например, в Баркулабовской

летописи), под Низом совершенно определенно имеется в виду Украина, нижнее течение Днепра.

[47] По мнению Е.Ф. Карского, «название “Белая Русь” явилось не раньше термина “Великая Русь”, “Малая Русь”, а после них и в подражание им», см.: Карский 1904:117; 1991:30.

[48] Мурзаев 1995:91–92. Следует отличать такую книжную хоронимику от географических названий, отражающих природные реалии (формы рельефа и ландшафта): Верхний – Нижний Баскунчак, Высокие – Низкие Татры, Ближний – Дальний Хутор, Великие / Большие – Малые Автюки и т. п. Восходящая еще к античности книжная хоронимика типа Верхний – Нижний отражает ориентацию по отношению к морю, Ближняя – Дальняя – по отношению к Византии / Греции (или вообще к Европе), см. Soloviev 1938:230. Смешивать эти две номенклатуры, как это делает Соловьев 1947:27; 1991:45; Рогалев 1994, бесперспективно. Также вряд ли правомерно объяснять колористическую хоронимию на фоне колористической топонимики (типа *Белград*, *Белгород*, *Vindobona*), как это делают ряд авторов (Пануцевiч 1965:129–131; Трубачев 1974:51, сн. 4; 1994; 2000; Рогалев 1991:151; 1994).

[49] Soloviev 1938:227, 230–231; 1947:24, сн.; 1991:42, сн. 1; Державин 1944:63.

[50] Опарина 2000:194.

[51] Ламанский 1891:245; 1991:15; Карский 1904:114–115; 1991:27–28; Анучин 1918:95; 1991:31, Ильинский 1927:390; 1991:37; Брага 1966:251; Урбан 1972:64; Сагановiч 1992:63–64; Флоря 1993:63, 1995:33; Мыльников 1999:58, 293; Белы 2000:14.

[52] Белы 2000:44, 66.

[53] Рукописный сборник, содержащий кроме трактата ряд произведений, среди которых – пророчества Иохима Флорского, был открыт в 1979 г. в дублинском Trinity College. Трактат привлек внимание западных ученых тем, что в нем содержатся сведения, по-видимому, об Америке – большом острове на севере, где в реках моют из песка золото и живет много людей-язычников и куда дважды в 50 лет отправляются корабли из Норвегии. См.: DT, p. 712–726, а также Чаропка 1995:59; Łatyszonek 2004:21.

[54] Чамярыцкi, Жлутка 1995:144–145.

[55] Белы 2000:23–24, 32.

[56] Белы 2000:29–32, 37, 38.

[57] Łatyszonek 2004:20–23.

[58] См.: JCzCh, p. 719. Оригинал не сохранился, самые ранние списки датируются сер. XV в., так что это сообщение можно считать интерполяцией позднейшего времени (Пануцэвiч 1965:134–135 и сн. 1; Станкевiч 1978:28; 2003:660; Чаропка 1995:59, ср.: Семушин 1998:8; Белы 2000:45–46, 201, сн. 124).

[59] Ламанский 1891:245; 1991:15; Карский 1904:115; 1991:27; Ильинский 1927:389; 1991:36; Соловьев 1940:41–42; 1959:12; Пануцэвіч 1965:125, сн., 134–135 и сн. 1; Семушин 1998:6; Łatyszonek 2004:23.

[60] Впрочем, совсем недавно Łatyszonek 2004:24–25 попробовал обосновать венгерское происхождение ряда таких упоминаний немецких источников.

[61] Ластоўскі 1925:37; 1997:374; Соловьев 1940:41–43; 1959:11–13; 1947:33–35; 1991:57–59; Брага 1964:252; Пануцэвіч 1965: 124; Урбан 1972:64–65; Станкевіч 1978:27; 2003:657–659; Сагановіч 1992:71; Флоря 1993:63; 1995:33; Семушин 1998:9; Белы 2000:41, 45–49.

[62] Семушин 1998:9–10; Белы 2000: 18, 36, 49–50, 85–89, 90–91, 97–99)

[63] См.: PS, S. 46, 59, 254, Anmerk. 14.

[64] В одном случае набег, отмеченный в стихах, имел место ок. 1348 г. (рыцарь, участвовавший в нем, ум. в 1360 г.), а во втором – в 1356 г. (этот рыцарь ум. в 1370 г.), причем в последнем случае белые руссы «имели наглость наехать на христиан» (т. е. крестоносцев).

[65] Ламанский 1891:247–248; 1991:19–20; Карский 1904:114; 1991:27; Ильинский 1927:389–390; 1991:36–37; Соловьев 1940:40–41; 1959:11; Пануцэвіч 1965:124–125, сн. 1; Mańczak 1975:31; Рогалев 1991:150; Семушин 1998:8–9; Белы 2000:41–44; Łatyszonek 2004:24.

[66] Белы 2000:43–44, 54–55.

[67] См.: Белы 2000:105–107.

[68] См.: Белы 2000:105–106; Łatyszonek 2004:24.

[69] Белы 2000:44, 68–69.

[70] См.: Vit, p. 245, 262.

[71] Pervolf 1885:21; Ламанский 1891:247; 1994:19; Карский 1904:115; 1991:27–28; Соловьев 1947:33; 1991:57; Сагановіч 1992:67; Семушин 1998:9; Белы 2000:44–45, 200, сн. 120–121.

[72] См.: URCh, S. 47, 51, 136, 139, 159, 171, 191, 207. Самый древний список URCh – Ойлендорфский кодекс 1438–50 гг. (Begunov 1980:303).

[73] Соловьев 1940:44; 1949:43–44; 1959:13; Пануцэвіч 1965:125, сн.; Урбан 1972:65; Станкевіч 1978:28; 2003:659; Begunov 1980:303–304; Белы 2000:50–56; Łatyszonek 2004:25.

[74] Begunov 1980; Белы 2000:50–51, 53; Łatyszonek 2004:25.

[75] Соловьев 1940:44–45; 1959:13–14.

[76] См.: PC, p. 84.

[77] См.: Белы 2000:114, 132; Łatyszonek 2004:26.

[78] Белы 2000:115. Вителлий (сначала личный секретарь великого князя Великого княжества Литовского, затем епископ) был гуманистом, собирал книги и древние рукописи. Из первой инструкции, данной ему, можно понять, что границы Скифии доходят до Белой Руси (ad Albam Russiam). Во второй говорится, что Польша способна противостоять даже белым русинам, а среди врагов Польши

упомянут московский царь Белой Руси (*Mosco Albae Russiae duce*), см. Белы 2000:115, 217–218, сн. 349–353; Łatyszonek 2004:26.

[79] Это название встречается в трактате итальянского гуманиста Энея Сильвио Пикколомини *De Europa* (1458), обработанном и помещенном в компиляции Яна из Стобницы. Согласно ему, Русь делится на три части: (1) Русь, прилегающая с востока к Малой Польши, (2) Подолие со столицей в Кременце и (3) Белая Русь от Ливонии до Танаиса, на пограничье Европы и Азии. В этой последней Руси находится Новгород и начинается Борисфен (Непер), на которой стоит Смоленск (Белы 2000:116–117; Łatyszonek 2004:27–28).

[80] Белы 2000:116 и сл.; Łatyszonek 2004:27–28.

[81] Белы 2000:119–120; Łatyszonek 2004:28.

[82] Белы 2000:121.

[83] Белы 2000:100–101.

[84] Pervolf 1885:21–22.

[85] Белы 2000:66, 126.

[86] Как уже указывал Сагановіч 1991а:165.

[87] Соловьев 1940:47 и сл.; 1959:16 и сл., Рогалев 1991:152; Чаропка 1995:59–60, 61, 62.

[88] Соловьев 1940: 1959:14–15; Урбан 1972:65; Белы 2000:67–68.

[89] Айхштедт, 1491.

[90] На своей новой карте португальских плаваний Вальдзеемюллер (Страсбург, 1516) покрывает надписью *Russia alba* всю Московию и Новгородскую землю от Лапландии и Югры до Владимира и мифических Рифейских гор (Белы 2000:97–99). Эта карта была переработана Г. Целлем (Нюрнберг, 1535), который разместил над «герцогством Новгардией» Белую Русь (Белы 2000:127).

[91] См.: Соловьев 1940:45–46; 1959:15; Белы 2000:90, 93; Łatyszonek 2004:26–27.

[92] Белы 2000:122–123.

[93] Соловьев 1940:46; 1959:15; Белы 2000:127.

[94] Белы 2000:127.

[95] Pervolf 1885:22; Ластоўскі 1925:38; 1997:376; Соловьев 1940:56; Пануцэвіч 1965:135, сн. 1, 136–137, сн.; Урбан 1972:66; Чаропка 1995:61; Белы 2000:137–138, 142, 147.

[96] Соловьев 1940:50; 1959:18; Пануцэвіч 1965:136, сн.; Урбан 1972:66; Чаропка 1995:61; Белы 2000:138–140, 143–144, 225, сн. 428–434; Łatyszonek 2004:28, 29–30.

[97] Łatyszonek 2004:29.

[98] Белы 2000:143–144, 145–147.

[99] Łatyszonek 2004:28–29.

[100] Белы 2000:152–153.

[101] Łatyszonek 2004:34–38.

[102] Например, Мыльников 1999:58–59 полагает, что к путанице с локализацией Черной Русь имеет отношение З. Герберштайн, который в своем трактате о Московии привел различные версии происхождения слова Русь. Согласно одной из них, Русь получила название по смуглому цвету ее народа: a fusco eius gentibus colore (неточный перевод слова *русый* 'желтый, рыжий, светлый' латинским *fusco* 'темный, смуглый'). В немецком издании *Die Moscovotische Chronica* (Франкфурт, 1579) это слово было переведено как *schwarz* 'черный', что и послужило основанием, по мнению Мыльникова, назвать Московию Черной Русью.
[103] Mańczak 1975:31.
[104] Белы 2000:105–106; Łatyszonek 2004:24.
[105] См.: HMCh, P. 111.
[106] См.: Соловьев 1940:44–45; 1959:13–14; Флоря 1993:63; 1995:33.
[107] Белы 2000:102.
[108] Soloviev 1959:11 в духе отстаиваемой им оппозиции «вольный – зависимый» высказывает иное предположение: венгры называли черными русами зависимых от них закарпатских русин, а белыми – независимых русин Галиции и Волыни.
[109] Soloviev 1959:14.
[110] Соловьев 1940:46; 1959:15; Ostrowski 1969:32–34; 1970:7–9; Улащик 1985:85; Ширяев 1991:9; Мыльников 1999:59.
[111] Ширяев 1991:9.
[112] Белы 2000:11–12, 38–30.
[113] В хронике упомянут «герцог Федур из Смоленска в красной Руси» (а в другом месте «в белой Руси»), которого Белы 2000:52–53 считает Федором Юрьевичем (сын последнего смоленского князя, лишенного в 1404 г. власти Витовтом), служившим Новгороду. Ясно, что сведения Ульриха Рихенталя были довольно путаными. (Begunov 1980:303–304; Белы 2000:52–53).
[114] Соловьев 1940:40; 1959:10–11; Семушин 1998:10; Белы 2000:107–109; Łatyszonek 2004:23. В этом месте Дубинецкая хроника восходит к анонимной венгерской хронике сер. XIV в. на латинском языке. В публикации Дубинецкой хронике 1884 г. это место почему-то отсутствует, но оно есть в рукописи, см. Белы 2000:108–109, а так же в современной публикации, см.: DCh, P. 109.
[115] Соловьев 1940:40; 1959:10; Семушин 1998:10, сн. 29; Белы 2000:110–112; Łatyszonek 2004:22–23.
[116] См.: Белы 2000:90.
[117] Ostrowski 1969:32; 1970:7; Белы 2000:92.
[118] См.: Белы 2000:92–93.
[119] Ластоўскі 1925:38; 1997:375–376.
[120] Мыльников 1999:58.
[121] Соловьев 1940:48; 1959:16; Семушин 1998:13; Белы 2000:125.

[122] Pervolf 1885:22; Соловьев 1940:48–49; 1959:16–17; Урбан 1964:84; 1972:65; Пануцэвіч 1965:135–136, сн. 1; Mańczak 1975:36; Чаропка 1995:60; Семушин 1998:13; Белы 2000:117–119; Łatyszonek 2004:27. Ян Ласский выделяет также третьих русинов – валахов (т. е. румын).
[123] Соловьев 1940:42; 1959:12; Белы 2000:127–128.
[124] Урбан 1964:84; 1972:65; Чаропка 1995:59; Белы 2000:121, 130.
[125] См.: Ostrowski 1970:17; Белы 2000:129–130.
[126] (Соловьев 1940:49–50; 1959:17–18; Белы 2000:132–133; 223.
[127] См.: AG(Sar), p. 1, 2; AG(SarP), s. .473. (Соловьев 1940:51–52; 1959:18–19; Белы 2000:145; Łatyszonek 2004:30).
[128] См.: AG(Mos), p. 27; AG(SarP), s. 323. См. также: Mańczak 1975:37; Флоря 1997:14, 21; Семушин 1998:15; Белы 2000:73.
[129] См.: SH(Mos), С. 24; в немецком переводе это место см.: SH(MosD), С. 75, 300.
[130] См.: Soloviev 1959:16, сн. 53; Белы 2000:75–76.
[131] Mańczak 1975:33.
[132] Белы 2000:212, сн. 280 считает все эти сведения вымыслом фра Мауро, однако не исключено, что они отражают информацию, полученную итальянскими купцами в XIII–XIV вв. во время торговых контактов с тюркскими народами в Северном Причерноморье. По некоторым источникам известно (Кононов 1978:173–174), что тюркские племена называли Юж. Буг как *Аксу* 'белая река'; на Днестре стоит город *Белгород* (турецк. Аккерман, рум. *Cetatea Alba*, венг. *Fehervar*); много выше от него по Днестру известна тюркская крепость *Карасу* (по-молдавски *Терн*, итал. *Mavrocastron*).
[133] AG(SarP), s. 323.
[134] Соловьев 1940:56; 1959:23; Пануцэвіч 1965:136–137, сн., 154; Урбан 1964:85; 1972:65–66; Mańczak 1975:35–36; Юхо 1968:179–180; 1991:95–96; Сагановіч 1991a:166; Рогалев 1994:87; Чаропка 1995:61; Семушин 1998:16; Мыльников 1999:58; Белы 2000:144–145; Łatyszonek 2004:40. Первый и трое предпоследних исследователей справедливо указали, что этот пассаж отсутствует в латинских трудах Гваньини и выступает лишь в польском переводе, чего не замечали все предшествующие авторы.
[135] Мыльников 1999:59, 70. Например, на карте-схеме в философском диалоге *Margaritha philosophica nova* (Страсбург, 1513, 1515), где к югу от Литвы расположена Красная Русь, а Белая помещена в Новгородской земле, возле Белого моря (Соловьев 1940:46; Ostrowski 1969:32; 1970:8; Белы 2000:90–91.
[136] Урбан 1972:66.
[137] Мыльников 1999:70, сн. 1.
[138] Соловьев 1940:53–54; 1959:21; Белы 2000:170.
[139] Например, на уже упомянутой карте Московии, подготовленной Видом – Ляцким в 1537–42 гг., что было затем заимствовано Фр. Хогенбергом в его

серии карт *Civitates orbis terrarium* (1573), см.: Ostrowski 1970:13; Белы 2000:123, 154, 219. Надпись *Rusia Alba sive Moscovia* выступает на карте С. Кабота (1544), см.: Белы 2000:127. Венецианские послы в Московии сер. XVI в. Марко Фоскарино, а затем Франко Тьеполо в своих донесениях называют эту страну: первый – Дальней Белой Русью в противоположность Нижней Руси (1557), второй – просто Белой Русью (1560), которая Днепром отделена от Красной Руси, подчиненной Польше, см.: Соловьев 1940:49; 1959:17; Урбан 1964:84; 1972:65; Чаропка 1995:60; Семушин 1998:13; Белы 2000:136–137. Примеры из западных или польских авторов, относящиеся к рубежу XVI–XVII вв., см.: Соловьев 1940: 53, 56–57; 1959:20–21, 23. Примеры из западных авторов и картографов XVII–XVIII вв. см.: Белы 2000:154.

[140] Урбан 1964:83; Мыльников 1999:60; Белы 2000:154.

[141] Мыльников 1999:62–63.

[142] Мыльников 1999:61; см. также: Семушин 1998:19–20.

[143] Пануцэвіч 1965:142–143.

[144] Ostrowski 1970:13; Мыльников 1999:61, также: Чаропка 1995:66–67.

[145] Например, А.А. Зимин в своем исследовании о боярской аристократии в России отметил упоминание о Белой Руси в одном документе 1407 г. Однако сам документ не сохранился, он известен по цитате 1585 г. в одном из инвентарей францисканского монастыря в Ошмянах, составленном на латинском языке. Там действительно упомянута Белая Русь, но, скорее всего, это название добавили от себя уже составители инвентаря (Белы 2000:20; Łatyszonek 2004:34). В 1605 г. митрополит Ипат Потей, апологет греко-католической унии, объявил о находке в местечке Крево древнего манускрипта с посланием киевского митрополита Мисаила, якобы адресованным в 1476 г. римскому папе Сиксту IV; в послании был упомянут вяземский князь из Белой Руси (Урбан 1964:83–84). Без сомнения, это подлог самого Потея, который уже своими современниками был обвинен в фабрикации этой грамоты (Пануцэвіч 1965:126–127, сн.; Станкевіч 1978:28; 2003:659–660; Белы 2000:70–71).

[146] См. напр.: Грушевський 1917:18 и сн. 1; 1991:85 и сн. 20; Соловьев 1940:45; 1959:14; Ostrowski 1970:18; Урбан 1972:65; Чаропка 1995:60; Семушин 1998:13.

[147] Белы 2000:64–65.

[148] Белы 2000:65.

[149] См.: СЛ, с. 360–395, а также: Соловьев 1940:45. Слова о «высшем христианстве Белой Руси» в произведении вложены в уста византийского императора Иоанна Палеолога, якобы произнесшего их на соборе (см. СЛ, с. 364). Некоторые ученые приписывают авторство этих слов Пахомию Логофету.

[150] Соловьев 1940:45; 1959:14; Урбан 1972:65, 68; Чаропка 1995:60, 65; Łatyszonek 2004:40.

[151] Соловьев 1947:34–35; 1991:58–59; Флоря 1993:64; 1995:33; Белы 2000:58–59.

[152] Соловьев 1940:46; 1959:15; Флоря 1993:64; 1995:34.

[153] Белы 2000:125.
[154] Белы 2000:14, 18, 151.
[155] Соловьев 1940:52–53; 1959:19; Урбан 1964:84; 1972:65; Улащик 1982:242; 1991:103–104; 1985:127; Сагановіч 1991а:165; Мыльников 1999:62, см. также: Белы 2000:148–151; Łatyszonek 2004:30–31.
[156] Белы 2000:121–122.
[157] Łatyszonek 2004:38–39.
[158] Ластоўскі 1925:39; 1997:377.
[159] Белы 2000:159.
[160] Белы 2000:157; Марзалюк 2003:93.
[161] Толочко 1997:21; Марзалюк 2003:91.
[162] Soloviev 1959:22; Чаропка 1995:61–62; Семушин 1998:16–17; Белы 2000:159–160.
[163] Пануцэвіч 1965:142.
[164] Марзалюк 2003:94.
[165] Урбан 1964:86; 1972:66; Чаропка 1995:62.
[166] Марзалюк 2003:94.
[167] Белы 2000:160.
[168] Белы 2000:156.
[169] Соловьев 1940:55; 1959:22: Белы 2000:161.
[170] Белы 2000:161.
[171] Марзалюк 2003:95–96.
[172] Белы 2000:161.
[173] Белы 2000:123–124.
[174] Соловьев 1940:29; Mańczak 1975:37; Чаропка 1995:61–62.
[175] Обзор различных гипотез можно найти у многих авторов, см. напр.: Сагановіч 1991а:163–164; Семушин 1998:5, 33–44; Łatyszonek 2004:14–20.
[176] Ludat 1953; 1982.
[177] Впрочем, к тюркским и китайским источникам происхождения названия Белой Руси еще ранее обращались другие исследователи (Соловьев 1940:38, 42–43; 1959:9–10; Vakar 1949; Vernadsky 1953:237), хотя при этом они исходили из представления, что темин *белый* означает ‘вольный’.
[178] Пануцэвіч 1965:125–126; Трубачев 1974:51; 1997:114–115, 116–117, 121–124; 2003:260; Mańczak 1975:34–35, 37, 39; Флоря 1993:63; 1995:33; Чамярыцкі, Жлутка 1995:144–145.
[179] Сагановіч 1991а:164; Łatyszonek 2004:14. Тем не менее, так поступают, например, Станкевіч 1951:51; 2003:143; 1978:26–27; 2003:657–658, Трубачев 1997:114–115, Семушин 1998:44, которые локализацию Белой Руси в Московии приписывают тюркскому влиянию.
[180] См.: ВТ (I) с. 355. *Белый царь* у тюрков и монголов обозначал просто западного властителя (Кононов 1978:171, сн. 92; Трубачев 1997:122), поэтому

фантастичным выглядит мнение, будто *ак-падишах* означает 'божественный, главный царь' (Рогалев 1994:82, 96). Название *Ак-Урус*, кажется, не подтверждено тюркологами, во всяком случае, вряд ли его можно найти в источниках Золотой Орды (тюркск. *Алтын-Урда*, но самоназвание обычно *Улуг-Улус*), западная часть которой с конца XIV в. называлась *Ак-Урда* (см.: Белы 2000:72).

[181] Соловьев 1940:47–48, 51; 1959:16, 18–19.

[182] См.: ГК, с. 42.

[183] Некоторые исследователи полагают, что этим названием московские цари обязаны германскому императору Максимилиану I, называвшему себя *Weisskunig* 'белый царь' и наградившего им своих московских союзников Ивана III и Василия III (Хорошкевич 1980:84, 97–98; Белы 2000:74–75). Известно, что название *белый король* применялось и к другим властителям Европы. Кажется, впервые название *белый царь* применительно к московскому властителю упоминается в повести суздальского иеромонаха Симеона о Флорентийском соборе (ок. 1461 г.), см.: Белы 2000:73. Происхождение такого названия московских царей не совсем ясно, поэтому исключать восточного влияния нельзя.

[184] См.: Семушин 1998:13; Белы 2000:75–77; Łatyszonek 2004:19–20.

[185] Кононов 1978.

[186] Обычно ссылаются на тюрк. *ак-топрак* (*белая земля*) 'независимая, не платящая дани' и *кара-топрак* (*черная земля*) 'зависимая, платящая дань' (Vakar 1949:208; Mańczak 1975:32–33; Станкевіч 1978:26, 27; 2003:656, 657), откуда, видимо, выводится социальная терминология типа *белые – черные крестьяне* 'вольные, нетяглые – зависимые, тяглые', *белопашцы* 'вольные, нетяглые крестьяне', *белое место* 'нетяглый, свободный от дани город' (аналогично *беломесцы, беломестный*), *бело* 'без пошлины' (Потебня 1891:119; 1991:26; Ильинский 1927:389; 1991:36; Соловьев 1940:45; 1959:14; Ostrowski 1970:11; Станкевіч 1978:26, 29; 2003: 656, 660–661; Семушин 1998:36). Подобные термины, как указывает Д. Семушин, свойственны московским источникам, но неизвестны в Великом княжестве Литовском.

[187] Соловьев 1940:41–43, 45, 47–48, 53; 1959:12, 16, 21; 1947:33–34; 1991:57–59. Впрочем, такое мнение высказывал еще Карский 1904:116–117; 1991:29. Ластоўскі 1925:39; 1997:377, наоборот, связывал возникновение термина *Черная Русь* с Московией, поскольку та находилась под татарской неволей. В своем объяснении Соловьев 1940:40–41 отталкивался от того, что в источниках эти термины относятся к Сверо-Востоку – зоне «народоправств» Руси, включавшую и Полоцк. На самом деле, его доказательства тенденциозны и призваны обосновать уже готовую гипотезу автора. Łatyszonek 2004:17 указывает, что во второй статье (1947; 1991), опубликованной в сталинской Москве, российский византинист пренебрег самыми ранними немецкими источниками XIV в., рассмотренными в первой статье (1940; 1959), напечатанной в эмиграции, поскольку это противоречило его концепции.

[188] Vakar 1949:208; Пануцэвіч 1965:138–140; Юхо 1968:180; 1991:94–95; Станкевіч 1951:51; 2003:143; 1978:27, 29; 2003:657, 660; Флоря 1993:63; 1995:33–34; Рогалев 1994:86–89; Семушин 1998:42–43 и сн. 147. Еще дальше пошел А. Рогалев. По его мнению, именно Московия всегда была *Белой*, т. е. непорочной и божественной Русью, еще со времен «вещего Олега» (Рогалев 1994:92–93, также Чаропка 1995:65). Действительно, топонимы с элементом *белый* могут иметь значение 'священный', поскольку обозначаемые ими объекты носили культовый характер (Никонов 1966:48), однако вряд ли это справедливо для хоронимов.

[189] Трубачев 1997:114, 116.

[190] Белы 2000:21.

[191] Ильинский 1927:390; 1991:37.

[192] Мыльников 1999:81; Белы 2000:150–151; Łatyszonek 2004:31.

[193] Впрочем, это название отмечается в московских актах немного ранее, с 1619 г. (Марзалюк 2001:67; 2003:92, см. также Флоря 1997:22). Примечательно, что оно появляется вскоре после Смуты – несомненно, что во время массовых контактов с представителями Речи Посполитой московиты (вельможи и канцеляристы) познакомились с западной книжной терминологией. Новый термин *белорусцы* использует на соборе 1620 г. московский патриарх Филарет, недавно вернувшийся из плена, где он проживал у гетмана Льва Сапеги в Великом княжестве Литовском (Łatyszonek 2004:41). Поэтому мнение, будто бы между терминами *Белая Русь* и *белорусцы* нет связи (Флоря 1997:22; Семушин 1998:44), ошибочно.

[194] См.: Опарина 2000:194.

[195] Ostrowski 1969:11–13; 1970:12–13; Урбан 1972:66; Чаропка 1995:62–64; Флоря 1997:22; Семушин 1998:18; Белы 2000:163; Опарина 2000:194; Марзалюк 2003:92–93.

[196] Мнение, будто в XVII в. термин Белая Русь связывался только с Подвиньем и Поднепровьем (Марзалюк 2001:66–67; 2003:90–91; также Пануцэвіч 1965:144; Тарасаў 1995:110–111; 1994:45; Семушин 1998:20, с осторожностью Белы 2000:166–168), слишком категорично. К Белой Руси относили также Западное Полесье (Сагановіч 1991а:166) и Северную Украину (Киев и Волынь), причем это делали московиты (Потебня 1891:118; 1991:25; Соловьев 1940:56; 1959:22–23; Пануцэвіч 1965:149–150; Юхо 1968:179; 1991:95; Урбан 1972:66–68; Флоря 1997:23; Семушин 1998:18; Белы 2000:159, 163, 164), М. Стрыйковский (Сагановіч 1991а:165), Богдан Хмельницкий и гетманская канцелярия (Грушевський 1914:18, сн. 3; 1991:85, сн. 22; Пануцэвіч 1965:146–147, 151; Урбан 1964:85; 1972:66, 68; Сагановіч 1991а:166–167; Чаропка 1995:62, 66; Флоря 1997:23; Семушин 1998:18; Łatyszonek 2004:43, 44). Попытки Я. Станкевіча 1978:32–33; 2003:665–666 опровергнуть украинские свидетельства на этот счет несостоятельны. Другое дело, что, по-видимому, московская сторона применяла этот термин прежде всего в отношении Подвинья и Поднепровья, связывая его с

православным населением этих земель (Белы 2000:157–160). Во время переговоров 1656 г. Московия проводила границу между Литвой и Белой Русью по Березине (Пануцэвіч 1965150–151; Урбан 1972:67; Семушин 1998:19; Марзалюк 2003:95).

[197] Грушевський 1917:18; 1991:85; Флоря 1997:22–23.

[198] Флоря 1997:27, сн. 71.

[199] См. напр.: Флоря 1997:23. Ряд авторов полагает, что термины *Белая Русь*, *белорусский*, *белорусец* являются конфессонимами и символизируют восточнославянское православие (Урбан 1964:88; Пануцэвіч 1965:139–140, 146, 153–154; Станкевіч 1978:30–32, 47, сн. 66; 2003:662–664, 677, сн. 66; Тарасаў 1991:108–109, 111; 1994:44, 46; Рогалев 1994:83–84; Чаропка 1995:64–66; Семушин 1998:23–24, 43–44; Марзалюк 2001:67, 69–70; 2003:91 и сл.; Łatyszonek 2004:39–41). Это заблуждение, отчасти основанное на сомнительных интерпретациях некоторых документов (ряд карт первой половины XVI в., где присутствуют надписи типа *Russia Alba sunt Christiani schismatici*, см.: Соловьев 1940:46; 1959:15, либо московские показания игумена дисненского монастыря 1561 г., см.: Пануцэвіч 1965:140–142; Урбан 1972:67–68), очасти на тенденциозных спекуляциях (см.: Семушин 1998:23, 43; Марзалюк 2003:90–99). На самом деле, термин *Белая Русь* относился не только к греко-православным, но и униатам (Ostrowski 1969:13; 1970:13) и даже католикам. Так, созданная в 1619 г. Оболецкая архидиакония в составе католического Виленского епископства с какого-то времени называлась «белорусской» (Ostrowski 1975:33; Белы 2000:160–161), провинция Доминиканского ордена по одному акту 1623 г. носит название «Белой Руси» (Марзалюк 2003:94), в могилевском акте 1669 г. могилевский плебан назван как *archidiakon Białoruski* (Марзалюк 2001:69; 2003:96). Подобно этому, в Европе византийское православие называли *греческой* верой, а восточнославянское православие – *руськой* верой, тогда как православные Великого княжества Литовского именовали римский католицизм *польской* или *лядской / ляшской* верой (Ostrowski 1969:10; 1970:10).

[200] Соловьев 1940:56; 1959:22; Опарина 2000:195, 197, сн. 4.

[201] Ластоўскі 1925:39; 1997:376.

[202] См.: Урбан 1972:108–109, или Иннокентий Гизель, см.: Марзалюк 2003:96.

[203] Белорусские исследователи усматривают в продвижении термина *Белая Русь* политический расчет московских властей, которые таким образом стремились утвердить свои претензии на белорусские и украинские земли (Станкевіч 1951:51; 2003:143–144; Пануцэвіч 1965:144–145; Урбан 1972:66–67, 69). Во всяком случае, царь ревниво относился к использованию этого термина в титулатуре иных вельмож или государей (Пануцэвіч 1965:147–149; Марзалюк 2003:95). Но православное духовенство Великого княжества Литовского в XVII в., возможно, сознательно применяло этот термин в отношении своих епархий, с тем, чтобы добиться поддержки московского монарха (Урбан

1964:86–87). Наоборот, российские исследователи пытаются обосновать появление такого термина внутренними (конфессионально-политическими) причинами Великого княжества Литовского (Флоря 1997:21; Семушин 1998:20–21, 22–23, 43–44).

[204] Грушевський 1917:17–18; 1991:85; Пануцэвіч 1965:144, 149–150; Брага 1966:351; Урбан 1964:86; 1972:66, 85; Станкевіч 1978:29–31; 2003:661–667; Чаропка 1995:62–63.

[205] Грушевський 1917:7–8, 17; 1991:77–78, 84; Ластоўскі 1925:40; 1997:377; Семушин 1998:18–19, сн. 65; Łatyszonek 2004:43–44. По свидетельству Г. Котошихина, «пишетца та титла "всеа великия и Малыя и Белыя Росии Самодержец" не изстари, внове, при нынешнем царе, как учинилась в вечном подданстве Малая Росия, войско Запорожское, гетман Богдан Хмелницкой с казаками и со всеми Черкаскими городами. Великою Росиею прозвано Московское государство; Белая Росия Белорусцы, которые живут около Смоленска и Полотцка и в ыных городех», см.: ГК, с. 115–116; Потебня 1891:118; 1991:25; Мыльников 1999:66; Семушин 1998:24–25. По свидетельству Татищева, в царский титул входили все три «цветные Руси», а также Малая и Великая Русь, см.: ВТ (I), с. 357. Как доказывает Белы 2000:164–165, именно после этого указа московиты начинают относить термин *Белая Русь* к нынешней белорусской территории, захваченной ими во время войны, тогда как до этого под Белой Русью подразумевались украинские земли.

[206] Пануцэвіч 1965:145, 146; Юхо 1968:181; 1991:98–99; Урбан 1964:86; 1972:66–67.

[207] См. напр.: Карский 1904:115; 1991:28; Соловьев 1940:42, 45; 1947:33, 34; 1991:57, 58; Чаропка 1995:62; Флоря 1997:20; Семушин 1998:14, а также Łatyszonek 2004:31–34.

[208] см. напр.: Соловьев 1940:54, 55; 1959:21; Урбан 1964:85; 1972:66.

[209] Станкевіч 1978:31; 2003:664; Урбан 1972:67.

[210] Семушин 1998:19–20; Белы 2000:166–168. В. Ластоўскі 1925:40; 1997:377 полагает, что после Андрусовского мира (1667) термин *Белая Русь* распространяется и на западные земли Великого княжества Литовского. Некоторые авторы полагают, что название *Белая Русь* начало соотноситься с современной белорусской территорией только с конца XVII в. (Юхо 1968:182; 1991:100–101; Урбан 1972:66; Станкевіч 1978:29; 2003:661; Рогалев 1994:83–84), хотя это противоречит фактам.

[211] Пануцэвіч 1965:155–156.

[212] Ластоўскі 1925:40; 1997:378; Пануцэвіч 1965:156–159; Юхо 1968:182; 1991:100.

[213] Трубачев 1974:51–52; 1997:119–120, 121; 2003:115, 166. А. Соловьев 1947:25–26; 1991:43–44 решительно возражает против такого объяснения, однако его доводы слабы (см.: Трубачев 1997:118–119). Российский византинист в угоду

сталинской идеологии в своей статье 1947 г. рассматривает термин *Великая* как украшательный эпитет и утверждает, что он обозначает величие и мощь государства (Соловьев 1947:24–25, 34; 1991:42–43, 59–60), тогда как *Малая* означает 'меньшая часть' (Соловьев 1947:28; 1991:48–49). Эта идея не нова, уже В. Татищев полагал, что эпитет *Великая* применительно к Руси означал 'главная, изначальная' (Мыльников 1999:66–67, 73). Идя вслед за ними, А. Рогалев 1994:93 также объясняет термин *Великая* как 'первоначальная, первичная', а эпитет *Малая* – 'позднейшая, вторичная'. Кстати тут оказываются и номинации московского царя как белого (см. п. 6), что позволяет некоторым авторам устанавливать тождество *белый* царь = *великий* царь (Pervolf 1885;22. 3–4).

[214] Следует упомянуть римские провинции *Germania Minor*, *Germania Inferior* и *Germania Superior*, римскую провинцию *Armenia Minor* (Западная Армения, позднее название перешло на Киликию) и время от времени попадавшую под римское владычество восточную часть Армении и Грузию – *Armenia Maior*, а также постоянную римскую провинцию *Asia Minor*. Древние римляне именовали *Magna Germania* области германцев, не входящие в состав империи. В связи с этим стоит и название *Arabia Magna*, которым римляне называли независимую от них часть Аравии, в противоположность *Arabia Petraea*, включавшую Синай и Трансиорданию. У Юлия Цезаря встречается *Britania Maior*, у Страбона – Малая Скифия, Σκυθία Μικρά (а в ПВЛ – *Великая Скифия*), в средневековой литературе (у Бартоломея Английского) – *Slavia Minor* и *Maior* (Соловьев 1947:27; 1991:46; Мыльников 1999:20–21), По мнению О. Трубачева, такое же происхождение имеет название *Великая Моравия* (Трубачев 2003: 262, 264–265, 341, 374), кроме того, известно название также *вышняя* (т. е. Верхняя) Моравия (Трубачев 2003:349).

[215] Соловьев 1947:26–27 и сн. 16–17; 1991:45–46 и сн. 5–6.

[216] Аннинский 1940:82, 100; Соловьев 1947:27; 1991:47.

[217] См.: Соловьев 1947:27; 1991:46.

[218] Все же кажется, что в этом вопросе древние авторы редко ошибались, примером чему может случить случай с Великой В(а)лахией. В средневековой греческой и латинской литературе с XIII в. горную Фессалию называли Μεγάλη Βλάχια (Никита Хониат), к западу от которой иногда помещают Μικρά Βλάχια (приблизительно в Эпире или Акарнании). Однако несколько столетий позже это название греческие и латинские авторы начинают прилагать к дунайской Валахии (Румынии). Соловьев 1947:26; 1991:44–45 считает это доказательством того, что термином *Великая* могла называться не только колония, но и метрополия. Однако его интерпретация ошибочна: под именем *влахов* или *блахов* (греч. Βλαχοι) греческой и латинской книжности было известно древнее романское население Балакан, частично оттесненное в VII в. на юг (в т. ч. и в Фессалию) славянским вторжением. Естественно, что по отношению к древним романским землям (Румынии) новые романские территории воспринимались как колонии.

[219] Borščak 1948:172–173; Флоря 1993:63; 1995:32–33.
[220] Соловьев 1947:28–29, 30; 1991:47–49, 50.
[221] Соловьев 1947:29; 1991:50.
[222] Pervolf 1885:23; Соловьев 1947:30; 1991:50; Borščak 1948:172, сн. 1; Стрижак 1985:119. Появление такой книжной номинации в титуле Галицкого князя объясняется его латинским окружением: ведь под именем Юрия выступал польский кн. Болеслав Мазовецкий.
[223] Ламанский 1891:248–249; 1991:20–22; Державин 1944:102–103; Соловьев 1947:30–31; 1991:52–54; Флоря 1993:63, сн. 15; 1995:38, сн. 85.
[224] Соловьев 1947:30–31; 1991:54.
[225] Pervolf 1885:23; Грушевський 1917:11; 1991:80, Станкевіч 1978:30; 2003:662; Флоря 1993:63; 1995:38.
[226] Соловьев 1947:32; 1991:55–56.
[227] Pervolf 1885;23; Соловьев 1947:30; 1991:53.
[228] См.: Vit, p. 543.
[229] Ламанский 1891:249; 1991:22; Соловьев 1940:42; 1959:12.
[230] Стрижак 1985:119.
[231] Borščak 1948:172–173; Флоря 1993:62–63; 1995:32; Толочко 1997:26; Трубачев 2003:264.
[232] Флоря 1993:62–63; 1995:32 и Толочко 1993:6–7, 8.
[233] Грушевський 1917:11–12; 1991:80–81; Трубачев 1997:117–118; 2003:166.
[234] Матузова 1979:199, 212.
[235] Pervolf 1885:22; Ostrowski 1969:25.
[236] Соловьев 1947:25; 1991:42.
[237] Грушевський 1917:12; 1991:81; см. также Державин 1944:94; Флоря 1997:16–17. Правда, из этого еще не проистекает, что белорусские и украинские иерархи признавали право московского патриарха «на духовное руководство православными … Речи Посполитой», как скорополительно заключает Флоря 1997:17.
[238] Соловьев 1947:35; 1991:61–62; Borščak 1948:173; Мыльников 1999:67; Флоря 1997:17–18.
[239] Соловьев 1947:37; 1991:62–64; Толочко 1997:28; Флоря 1997:20.
[240] Толочко 1997:25.
[241] Грушевський 1917:7–9; 1991:78–80.
[242] Соловьев 1947:37, сн. 77; 1991:63, сн. 4.
[243] Соловьев 1947:35; 1991:59–60.
[244] Семушин 1998:18, сн. 18.
[245] Толочко 1997:27 и Флоря 1997:16; Borščak 1948:173.
[246] Грушевський 1917:14–15, 17; 1991:82–83; Державин 1944:94; Флоря 1997:17.
[247] Признавая, что восточнославянское население Речи Посполитой в XVII в. еще не дифференцировалось на белорусов и украинцев, Б. Флоря 1997:24 пола-

гает, что уже во во второй половине XVII в. термин *Белая Русь* закрепляется за северными землями (Великое княжество Литовское), а термина *Малая Русь* – за южными. Как кажется, это слишком поспешное предположение.

[248] Borščak 1948:173.

[249] Грушевський 1914:19; 1991:85; Семушин 1998:20.

[250] Pervolf 1885:23.

[251] Соловьев 1940:40.

[252] Флоря 1997:18; Мыльников 1999:66, 72–73.В своей более ранней работе Флоря 1993:62 и сл.; 1995:32 и сл. пытается выступить против распада этнолингвистической однородности восточных славян в XIV–XV вв.

[253] Флоря 1997:23; Łatyszonek 2004:45–46.

[254] Впрочем, Соловьев 1940:37, сн. 1–2, 39, сн. 1; 1959:8–9, сн. 18–20, 10 отмечает попытки балканских ученых объяснить происхождение исторических названий *Черная* и *Белая Хорватия*, а также Черногории (*Црна Гора*). Возможно, что свое название Белое море получило именно благодаря расположению с Белой Русью: на ряде западных карт XVI–XVIII вв. *Mare Album* соседствует с *Alba Russia*; иное (азиатское) происхождение названия у этого моря усматривает О. Трубачев 1997:122.

[255] Примером могут служить перечни славянских стран и народов в различных сочинениях XVI–XVIII вв.: среди славянских названий там неизменно фигурируют Мизия, Сарматия, Роксолания, Вандалия, Бургундия, Готия и проч. (см.: Мыльников 1996:95–108; 1999:21, 36–37). Следует учитывать, что названия Германия, Сарматия, Скифия, Кельтика и др. уже для античных авторов были только географическими терминами и не отражали этнического состояния этих регионов (Pervolf 1884:606–607). Смешение различных источников приводило к нередким путаницам – в средневековых источниках постоянно путались Галатия или Готия с Галицией, Русь с Рутенией или Ругией, Влахия с Валахией или волохами и т. п. Соответственно, один и тот же народ мог получать различные названия. Так, в упоминавшемся латино-польском словаре Яна Манчиньского фигурируют рутены (*Ruteni*), подоляне (*Podolii*), волыняне (*Wolhinii*), лодомерцы (*Lodomerii*), галичане (*Gallicienses*) – понятно, что все эти названия относятся к одному народу (Łatyszonek 2004:29). Поэтому к средневековой географической терминологии надо относиться крайне осторожно. Pervolf 1885:21 говорил склонности «невежественных ученых или квази-ученых» оперировать книжными названиями народов, совершенно не известных или известных только из книг.

[256] Ostrowski 1969:26–28.

Папков А.И.

СОДЕРЖАНИЕ ТЕРМИНОВ «ЧЕРКАСЫ» И «ЛЮДИ ЛИТОВСКИЕ», ИСПОЛЬЗОВАВШИХСЯ В РОССИЙСКОМ ДЕЛОПРОИЗВОДСТВЕ XVII ВЕКА*

Изучение истории восточных славян, в том числе современных русских и украинцев, имеет большую историографическую традицию. Вместе с тем, нельзя сказать, что удовлетворительно разрешен вопрос о наименовании восточнославянского населения Речи Посполитой XVII в., часть которого стала в дальнейшем украинцами. Жителей территории современной Украины XVI–XVII вв. историки XIX в. преимущественно называли «малороссиянами»[1]. Исключение составляют труды украинских исследователей этого времени[2]. С.М. Соловьев, говоря о населении украинских земель Речи Посполитой, предпочитал оперировать термином «казаки»[3]. В XX в. за ними в исторической литературе закрепилось наименование «украинцы»[4]. Как правило, все термины употреблялись как очевидные, без всякого обоснования правомерности их применения.

Думается, что в некоторой степени прояснить вопрос о наименовании восточнославянского населения можно на основе изучения исторических материалов, связанных с южной окраиной России. В XVI–XVII вв. эта территория граничила с украинскими землями, принадлежавшими Речи Посполитой. Днепро-Донская лесостепь стала районом достаточно регулярного и довольно тесного соприкосновения подданных двух соседних держав. Процесс порубежного взаимодействия отразился в российской делопроизводственной документации. В отписки российских пограничных воевод из разговорной речи попадали различные наименования подданных Речи Посполитой. Упомянутые названия продолжали бытовать в российской документации. Анализ материалов приказного

---

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 03-01-00620а/Ц).

делопроизводства предоставляет возможность изучения терминологии с целью определения правомерности ее применения в современном научном языке. Для проведения исследования использованы документы конца XVI – первой половины XVII в., отложившиеся в фондах Посольского и Разрядного приказов и связанные с жителями украинских земель Речи Посполитой (хранятся в Российском государственном архиве древних актов).

Территория современного Центрального Черноземья России, граничившая с землями Речи Посполитой, на которых проживало восточнославянское население, в российских документах конца XVI – первой половины XVII вв. именовалась «Полем» или «Польской украйной». Русские источники прочно закрепили наименование «Поле» за степными пространствами, располагавшимися между ордынскими владениями и русскими землями[5]. В литературе достаточно убедительно показана неправомерность употребления словосочетания «Дикое поле» по отношению к рассматриваемому региону[6]. «Диким полем» в XVI–XVII вв. обозначалась нераспаханная земля, целина, где бы она ни находилась. С легкой руки Конрада Буссова этот термин («wilde Feld») стал использоваться историками как географический[7]. Соответственно, города, возникшие в Днепро-Донской лесостепи, в российских документах XVI–XVII вв. именовались «польскими городами» или «городами на Поле», в отличие от северских, украинных и рязанских, которые обобщенно назывались «городами от Поля».

В этой связи следует остановиться на вопросах использования понятий «Украина» и «украинцы». Проблема происхождения украинцев (в современном понимании этого слова), в силу воздействия различных идеологических клише, чрезвычайно запутана и степень ее разработки далека от завершения[8]. Длительное время в отечественной историографии господствовало представление, согласно которому, в конце XIV в. украинский народ уже вполне сформировался[9]. Первая попытка полного академического описания украинцев как этнической общности была предпринята учеными Института этнологии и антропологии Российской академии наук и

Института политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины в 2000 г. Результатом стал коллективный труд «Украинцы». В нем отмечается сложность этнической истории украинцев, которая проявилась в многообразии их самоназваний (этнонимов) и названий края. Авторы упоминают о существовании разноречивых мнений по поводу происхождения описываемого ими народа, но выделяют два основных. Первое связано с так называемой «теорией непрерывного развития народов». По этой теории, прямыми предками украинцев было обитавшее на территории современной Украины неолитическое население. Последнее эволюционировало сначала в невров, затем в антов, далее в русов периода Киевской Руси и, наконец, в украинцев. Второе мнение – так называемая «академическая точка зрения». Согласно ей, формирование украинцев началось в период феодальной раздробленности Древнерусского государства (XII–XIII вв.), а завершилось в XIV–XV вв. Далее подчеркивается, что обе точки зрения небесспорны, но ближе к истине вторая, поскольку термин «Украина» встречается в Ипатьевской летописи под 1187 г., а следовательно, этногенетический процесс должен был начаться ранее этого времени[10].

Б.Н. Флоря отметил, что с конца XIV в. можно говорить о разных исторических судьбах восточного славянства в рамках новых многоэтнических государств: Великого княжества Литовского и Польского королевства, с одной стороны, и формирующегося Русского государства, с другой. Однако, по его мнению, с этого времени лишь возникают объективные предпосылки для формирования нескольких восточнославянских народностей. Проанализировав взгляды элиты Речи Посполитой, Б.Н. Флоря выделил последнюю четверть XIV в. как время, когда осознание различий привело к переменам в характере этнического самосознания восточных славян на территории этого государства[11]. Затем исследователь констатировал: «...процесс этнической дифференциации между восточными славянами в Речи Посполитой и в России в конце XVI – первой половине XVII в. зашел достаточно глубоко, но было еще далеко до

его окончательного завершения, представление о единстве всех восточных славян, как особой этнической общности, продолжали занимать значительное место»[12]. В дальнейшем Б.Н. Флоря еще более определенно охарактеризовал процесс этнического развития восточного славянства в XV–XVII вв.: «Очевидно, что с конца XIV в. пути исторического развития двух частей восточных славян разошлись. Те из них, которые оказались в составе Великого княжества Литовского и Польши, пошли по одному пути, а путь восточных славян, объединившихся в рамках Русского государства, был иным. Хотя сохранялось много общего в исторических традициях, верованиях, обычаях, вместе с тем одновременно на протяжении XV–XVI вв. постепенно нарастала большая сумма сначала социальных, а затем и культурных отличий. Как мне представляется, объективным итогом этого стало то, что где-то к XVII в. по обе стороны границы стали воспринимать другую часть восточных славян как близкий, родственный, но все-таки иной, особенный, народ»[13].

В первой половине XVII в. православное население Польши именовало себя «русским», а слово «украинец» означало жителя окраины, но русские, жившие в России (в том числе и на южной ее окраине), четко отделялись от русских Польши и именовались «российскими»[14].

Существует и иная точка зрения. Согласно ей, самоназвание «украинец» в XV–XVI вв. использовалось наряду с древнерусскими – «руськи» и «русские»[15]. Между тем, зачастую трудно точно определить, что скрывается за первым термином. Так, Николай Мархоцкий, рассказывая о Лжедмитрии II, пишет следующее: «...Дмитрий набрел на Валавского, который шел к нему с Киевской Украйны. Его послал князь Роман Ружинский с тысячью украинцев»[16]. В приведенном примере содержание понятия «украинцы» не ясно. При желании, его можно толковать и как этноним, и как название жителей украинских земель Речи Посполитой, не зависящее от их национальной принадлежности.

В отечественной исторической литературе прочно утвердился

термин «Украина» (для обозначения Левобережья Днепра) и «украинцы» (по отношению к населению этих территорий в XVI–XVII вв.)[17]. В официальных документах Речи Посполитой употреблялось словосочетание «украинское пограничье» (например, в указе Сигизмунда III 1590 г.)[18]. В географическом значении употребляет термин «Украйна» в своей работе, напечатанной в Париже в 1651 г., Г. Боплан, французский инженер, служивший в Речи Посполитой[19]. Также необходимо помнить о неправомерности применения макротопонимов «Малороссия» и «Малая Русь» по отношению к территории современной Украины в XVI–XVII вв.[20] Появление термина «Малая Русь» в литературных сочинениях конца XVI в. и в сфере церковных отношений не является достаточным основанием для использования его при обозначении этнической территории украинцев[21]. Думается, что данные наименования можно употреблять в этом значении только с середины XVII в. В это время словосочетание «Малая Русь» было включено в титул царя Алексея Михайловича вместе с термином «Белая Русь» и вошло в официальный язык. С таким подходом к терминологии согласны авторы обобщающих работ[22] и иностранные исследователи[23]. Эти и другие факты дали основание для продолжения использования современными учеными термина «Украина» для обозначения Днепровского Левобережья и «украинцы» по отношению к славянскому населению этой территории[24]. При этом, признавая необходимость упорядочения понятийного аппарата и отсутствие в исторических источниках соответствующих терминов, специалисты, обсуждая вопросы развития восточных славян в XVII в., вынуждены использовать понятия «украинцы», «украинско-белорусское влияние» и т.п.[25]

Еще М.К. Любавский обратил внимание на изменение содержания термина «Украина» («Украйна») в XVI–XVII вв. Изначально «Украиной» в Литве и Польше называлась вся южная окраина обоих государств. Со второй половины XVI в. это название стало утверждаться за Киевским и Брацлавским воеводствами. После Деулинского перемирия 1618 г. данное наименование распространилось и на ту часть Чернигово-Северской земли, которая отошла к

Польше от России и в 1635 г. образовала Черниговское воеводство[26].

Жители украинских земель Речи Посполитой (в дальнейшем, действительно, на этих территориях сформировался современный украинский народ) в российских документах конца XVI – первой половины XVII в. именовались «черкасами» или «людьми литовскими». Думается, что следует изучить содержание и соотношение указанных понятий более детально.

Б.Н. Флоря отметил, что в московских источниках первой половины XVII в. восточнославянское население Речи Посполитой обозначалось как «черкасы» и «белорусцы»[27]. Наблюдения над приказной документацией позволяют предположить, что последний термин использовался гораздо реже и, как правило, в связи с вопросами вероисповедания. Обычно так называли православных священников, прибывавших из Речи Посполитой, православных подданных Польской короны, противопоставляя их католикам или униатам, а также православным, жившим в России. «Белорусцев», принявших российское подданство, полагалось «для исправления веры» помещать «под начала» в российские монастыри наряду с выходцами из татарского плена и иноверцами, готовящимися к принятию православия[28]. Впрочем, вопросы о содержании термина «белорусец» и соотношении терминов «черкасы» и «белорусцы» требуют дальнейшего исследования[29].

Как уже говорилось ранее, жителей городов Днепровского Левобережья, принадлежавших Речи Посполитой, в России называли «черкасами». Появление термина «черкасы» связано с г. Черкасы, ставшем во второй половине XVI в. центром украинского казачества. Впрочем, в конце XVI в. применение этого термина носило еще эпизодический характер. В частности, в наказах русским посланникам, отправлявшимся в Речь Посполитую, Елизарию Ржевскому и Захарию Свиязеву, от 20 декабря 1586 г. говорилось: «А ныне внове киевской воевода князь Василей Острожской поставил город новой Переяславль на границе к нашей украйне, к Чернигову и к Путивлю. И ис тово нового города черкасы приходят в нашу землю в Черниговской и в Путивльской уезд людей наших бьют, грабят и в

бортные ухожеи вступаютца через старые рубежи...»[30]. Используется термин «черкасы» и при описании пограничных конфликтов в грамоте к киевскому воеводе кн. Василию Острожскому, составленной «по указу государя царя и великого князя всея Руси и по боярскому приговору» 25 июня 1590 г. от имени черниговского воеводы кн. Андрея Хилкова[31]. А в послании Бориса Годунова к радным панам Речи Посполитой, отправленном в мае 1592 г. по сходному поводу (порубежные конфликты, связанные с постройкой в приграничной зоне кн. Александром Вышневецким г. Лубны) термин «черкасы» не употребляется. В этом случае формулировка довольно расплывчатая: «государя вашего люди» (проживающие в Лубнах, Каневе, Черкассах и Переяславле)[32]. Несколько более четкая термино-логия характерна для документов, отложившихся в фондах Разряд-ного приказа. К примеру, в 1623 г. жители Севска, вернувшиеся из Новгорода-Северского от своих родственников[33], говорили воеводе Г. Горихвостову: «А черкасы ныне все в порубежных городках,<...> слышали у новгородского казака, у Федьки Почепая, что ссора учинилась у путивльцев с новгородским капитаном, и за то, де, черкасы, собрався из порубежных городов, хотят приходить на украинные города»[34]. Впрочем, и эти документы позволяют говорить о сомнениях относительно точного содержания термина «черкасы». А вот в отписке валуйского воеводы Н. Оладьина речь явно идет о казаках («черкасах»), ограбивших 25 декабря 1626 г. Святогорский монастырь и устраивавших засады по Северскому Донцу и по Осколу[35].

Достаточно уверенно можно утверждать, что реестровых казаков Речи Посполитой, в том числе и исключенных («выписанных») из реестра, в России чаще всего называли «черкасами»[36]. Такая терминология встречается в документах, начиная с первых десятилетий XVII в. К примеру, согласно статейного списка 1606 г., русский посол в Речь Посполитую кн. Г.К. Волконский должен был говорить о разоблачениях российскими должностными лицами Самозванца в письмах «к ротмистрам, и к черкасам, и к атаманам». Далее формулировка немного другая: «к ротмистром и к черкасским

атаманам». Она используется и при изложении речи российского дипломата перед польским королем[37]. В этом случае под «черкасами» следует понимать определенную общественную группу.

Запорожцев в российском делопроизводстве XVI–XVII вв. также большей частью именовали не «запорожскими казаками», а «запорожскими черкасами»[38]. Хотя имеются случаи одновременного использования упомянутых терминов. К примеру, Алексей Васильев, вышедший из Речи Посполитой в 1631 г., утверждал: «Слышел, де, он в Батурине от запорожского казака, от Демки, у которого казака он жил, и от иных черкас, как, де, из Польши придет на сю сторону Днепра гетман Конецпольской с людьми, и ему, де, договорясь с черкасы, иттить на твою государеву землю, а черкасом, государь, в Запороги никому итти не велено»[39].

Использование термина «запорожские черкасы» характерно не только для делопроизводства Разрядного приказа, но и для дипломатических документов, отправлявшихся из Российского царства в Речь Посполитую[40]. Показательный факт: московские дьяки в апреле и мае 1589 г., составляя наказы А.Ф. Зиновьеву, которого посылали на Поле, оперировали двумя категориями: «запорожские черкасы» (для обозначения отряда Матвея Федорова, подавшего челобитную о приеме на российскую службу) и «воры-черкасы» (для обозначения разбойничьих отрядов). А после того как отряд М. Федорова поступил на российскую службу, его казаков стали называть «служилыми черкасами»[41]. О «запорожских черкасах», идущих вместе с крымскими татарами на российские земли, писал в марте 1629 г. белгородский воевода Иван Еропкин[42]. Спустя несколько лет, в 1636 г., лазутчики, посланные из Рыльска в Речь Посполитую, сообщая об объявлении королевского указа «всяким охочим людем писаться в казаки», использовали название «люди литовские». Тогда же Иван Данилов, выходец из Речи Посполитой, описывая те же события, использовал термин «черкасы»[43]. Путивлец Прокофий Юденков в сентябре 1649 г. излагал содержание слов конотопского мещанина М. Иванковца: «...сыскано, де, в Войске Запорожском блаженные памяти прежних государей московских жалованье, и

черкасский, де, гетман Богдан Хмельницкий хочет послать бить челом тебе, государю, чтоб ты, великий государь, им, черкасом, дал свое государево жалованье, как и прежде сего московские государи им, черкасом, свое государево жалованье давали; а будет, де, ты, государь, их не пожалуешь, и им, запорожским черкасом, своего государева жалованья не укажешь, и ему, черкасскому гетману Богдану Хмельницкому, с черкасы и с татары однолично итти на твое государево Московское государство». В приведенном тексте, несмотря на упоминание «Войска Запорожского», казаки и сам гетман именуются «черкасами»[44]. Причиной, видимо, является то, что информация исходила из уст жителя Путивля, для которого такое название было привычным.

Имеются примеры употребления в одном документе различных терминов и по отношению к жителям украинских земель Речи Посполитой. К таковым относится отписка, направленная в Москву в 1648 г. из Севска. Докладывая о выполнении государева указа, воеводы писали: «...учинили мы <...> сотни и велели им стоять день и ночь безпрестанно с великим береженьем, для того чтоб татаровя и черкасы, пришед в Комарицкую волость, людей не побили и в полон не поимали..., – и далее – ...июня ж в 16 день, о полднех приезжали, де, к ним в деревню Рожкович из Новгородцкого уезду Северского запорожских казаков человек с 50 и больше...»[45].

Наименования «черкасы» употреблялось при записи «распросных речей» запорожских казаков[46]. К сожалению, нельзя однозначно определить, использовал ли пленный запорожец Иван Давыдов название «черкасы» для обозначения своих товарищей сам, или в документ этот, привычный для российских чиновников, термин был внесен подьячим, записывавшим показания. Последний вариант представляется более вероятным. В челобитных выходцы из Днепровского Левобережья именовали себя «черкасами», «переезжими черкасами», «выезжими черкасами» и «нововыезжими черкасами» (в единственном числе употреблялась форма «черкашенин»)[47]. Такие же термины утвердились в других видах документов приказного делопроизводства[48]. При анализе подобных

бумаг необходимо учитывать тот факт, что практически все они составлены русскими людьми, а не самими переселенцами, которые, как правило, не владели русской грамотой.

Жители украинских земель Речи Посполитой, переселявшиеся в Россию и поступавшие на службу, получали наименование «служилых черкас» или «верстанных черкас»[49]. Несмотря на переход в российское подданство и поступление на службу, черкасы зачастую продолжали именовать себя иноземцами. Определение «иноземец-черкашенин» постоянно встречается в их челобитных, «распросных речах» и других документах[50]. Впрочем, иногда данные термины отделяются друг от друга. Примером служат слова отписки яблоновского воеводы Бориса Пушкина, датируемой 30 августа 1641 г.: «А в Яблонове, государь, у казаков и у стрельцов в сотниках иноземцы ж литовские переезжики, которые присланы с Москвы по твоему государеву указу, Сенька Шишаковстой с товарыщи три человеки. И те, государь, иноземцы с короченскими черкасы водятца беспрестанно, а как, государь, случитца послать на твою государеву службу в походы за твоими государевыми неприятели, за бусурманы, за татары и за изменники за черкасы, и я, холоп твой, тех сотников иноземцов в походы посылать не смею, да и верить немошно»[51]. Порой называли выезжих черкас «иноземцами» представители администрации, а также других слоев российского общества. К таковым случаям, в частности, относятся грамота оскольскому воеводе из Разрядного приказа (10 сентября 1636 г.)[52], челобитная воронежского попа Савелия и полкового казака Василия Козакова (июнь 1639 г.)[53]. Кроме того, в своей отписке корочанский воевода, докладывал о том, что довел до сведения черкас следующий текст царской грамоты: «...государь для иноземства их пожаловал, велел им на нынешний, на 154-й год дати свое государево денежное жалованье...»[54]. Точно такие же обороты присутствуют в грамоте из Разряда в Воронеж и в ответной воеводской отписке (март-июль 1647 г.)[55]. Крайне редко встречается определение «зарубежный черкашенин», которое, в противоположность словосочетанию «иноземец черкашенин», применялось только по отношению к

подданным Речи Посполитой[56].

Понятие «черкасы» в приведенных примерах не имело этнического значения. Об этом говорит использование рассматриваемого термина в совокупности с названием города, по аналогии с другими служилыми корпорациями: «белгородские черкасы»[57], «валуйские черкасы»[58], «вольновские черкасы»[59], «воронежские черкасы» (это понятие нередко включало в себя обозначение черкас, служивших в Воронежском уезде, однако иногда их записывали отдельно, называя по селам «костенковскими» и «гвоздевскими»)[60], «дедиловские черкасы»[61], «козловские черкасы»[62], «короченские (корочанские или красногородцкие) черкасы»[63], «курские черкасы»[64], «ливенские черкасы»[65], «михайловские черкасы»[66], «ольшанские черкасы»[67], «оскольские черкасы»[68], «путивльские черкасы»[69], «рыльские черкасы»[70], «тульские черкасы»[71], «тонбовские (тамбовские) черкасы»[72], «усердские черкасы»[73], «хотмыжские черкасы»[74], «чугуевские черкасы»[75], «шацкие черкасы»[76], «яблоновские черкасы»[77].

Имеются случаи употребления названия городской корпорации наряду с определениями, связанными с особым, по сравнению с другими служилыми людьми Российского царства, статусом служилых черкас. В одной челобитной, относящейся к 1639 г., использована такая формула: «...бьют челом холопи твои государевы литовские, переезжие, запороские, воронежские, костенские черкасы...»[78]. В том же 1639 г., 4 февраля, курский воевода допрашивал в съезжей избе «курского литовского выезжего черкашенина Ваську Кривалыка», подозреваемого в убийстве двух «литовских людей»[79]. А в отписке путивльского воеводы, составленной осенью 1641 г., после бегства в Речь Посполитую черкас из Чугуева и Курска, говорится о «литовских людях чюгуевских и курских черкасах»[80]. Определение «выходцы литовские люди черкасы» встречается и в других документах приказного делопроизводства[81].

Подданных Речи Посполитой, не принимавших российского подданства и приходивших в пограничные районы для разбоя и грабежа, называли «воровские черкасы» или «воры-черкасы»[82]. В неспокойном порубежном регионе, не имевшем естественных

рубежей и четко маркированной государственной границы, подобные случаи были частым явлением, и в делопроизводстве Разрядного и Посольского приказов появился даже термин «черкасское воровство». К примеру, в 1648 г. дьякам было велено собирать вместе все воеводские отписки с изложением фактов нападения черкас на российских подданных «на улику черкасского воровства»[83]. Встречаются в документах и другие определения по подобным поводам: «воры запорожские черкасы», «литовские воровские черкасы», «литовские воровские люди», «Литовския земли воровской черкашенин»[84].

Терминология в первой половине XVII столетия еще не устоялась. Так, донской атаман Максим Пещуров, рассказывая о нападении запорожцев на свой отряд, не употреблял понятие «воровские черкасы»: «И как, де, приехали они (донские казаки – *А. П.*) на Айдар от Валуйки за два днища, и на них, де, пришли запорожские черкасы 120 человек, и они, де, от них сели в осаде, обсеклись терном, и они, де, к ним приступали день и ночь». Другой же донской атаман, Гаврила Веневитинов, вместе с казаком Федором Петровым, повествуя в Посольском приказе в январе 1647 г. о подобной ситуации, использовали термин «воровские черкасы». То же самое можно сказать относительно «распросных речей» валуйского вожа Никиты Зарубина, записанных 25 апреля 1650 г.[85]

В ряде документов встречается сочетание двух понятий: «литовские люди» и «черкасы». В этом случае упомянутые понятия, вероятно, несут разную смысловую нагрузку. В качестве примера можно привести выдержку из наказа торопецкому воеводе 1628 г.: «...чтоб литовские люди, и черкасы, и изменники русские люди через мирное постановленье воровским обычаем к Торопцу безвестно украдом и обманом ночным временем не пришли и над городом никакого дурна не учинили...»[86]. Сочетание терминов «литовские люди» и «черкасы» встречается неоднократно[87]. Порой формулировка несколько меняется: «литовские люди и запорожские черкасы»[88]. Встречается также еще более дифференцированное определение, когда указанные понятия четко отделяются друг от друга: «...а которые будет литовские люди или запорожские черкасы

учнут приезжать в Торопец...»[89].

Вместе с тем, термины «литовские люди» и «черкасы» порой употребляются как синонимы. Подтверждением могут служить выдержки из отписок путивльских воевод, приводимые ниже. «Нынешнего, государь, 134-го (1626) году, июня в 30 день, приехал в Путивль из Литовския земли литвин <…>, и в роспросе, государь, тот литвин сказался ис Черкас запорожской козак Гришко Каменецкой»[90]. «...Марта в 1 день (1634 г. — *А. П.*) голова Василей Бурой в Путивль пришел, а привел с собою в языцех литовских людей дву человек запорожских казаков...»[91]. «…Собрались из Лубен, и из Синеча, и из Лохвицы, и из Прилук литовские люди запорожские казаки, которые отставлены от казачества…»[92]. «Велено мне, холопу твоему, черкас Ивашку Гусака да Сеньку Роздайбеду з женами и з детьми и со всеми их животы прислать к тебе, государю, к Москве с приставом <...> И приказать приставу, чтоб он с теми литовскими людьми ехал с великим береженьем, чтоб те литовские люди у нево в дороге не ушли...»[93]. Удостоверяет высказанное предположение и разрядная выпись по челобитью кн. Ф. Волконского: «Антон Шакуров сшелся с литовскими людьми <...> и литовских людей побил, а убил 15 человек да взяли черкашенина Федьку Федорова...»[94]. Подобным образом применяются термины «литовские люди» и «черкасы» и в других воеводских отписках. Так, белгородские воеводы Василий Измайлов и Афанасий Мезенцев в мае 1620 г., сообщая в Разрядный приказ о возможном столкновении своих подчиненных с подданными соседнего государства, так излагали слова одного из участников пограничного инцидента: «…Тимоха Репин ему сказал: поехали, де, литовские люди с стану с их товарищам, с Микитаю Картавым, стрелять зверь, а мы, де, тех литовских людей хотели побить. И только де, государь, они тех черкас побили, и твоим де, государь, станицам от черкас проезду не будет»[95]. В росписях пленных, которые были захвачены осенью 1633 г., во время похода путивльского отряда на Миргород, в качестве заголовков употребляется выражение «языки литовские люди взяты...» (далее идет указание на конкретные остоятельства

пленения — *А. П.*), а затем следует перечень пленных «черкас»[96]. Справедливости ради надо указать на подобную роспись, составленную рыльским воеводой в конце 1634 г. В ней содержится перечень пленников, захваченных российским отрядом во время похода на «литовский город Борзну», все они именуются «литвинами»[97]. В других росписях «языки», захваченные во время осады Миргорода и Серебряного называются «запорожскими казаками», а плененные под Ромнами и Черниговом – «черкасами»[98].

Можно сравнить две отписки белгородского воеводы М.П. Волынского, полученные в Разряде 25 января 1634 г. В них упоминается один и тот же отряд армии Речи Посполитой, которым командовал Яков Острянин. При этом, рассказывая о столкновении белгородцев с упомянутым отрядом, произошедшем 5 апреля 1633 г., воевода использует оборот «литовские люди, которые взяли Валуйский город», а говоря о разгроме белгородской станицы 9 апреля того же года, – «черкасы, которые взяли Валуйский город»[99]. В следующем, 1634 г., этот же отряд черкас захватил Белгородский острог. В позднейших воеводских отписках об этом говорилось как о «литовском разоренье»[100]. В «осадных списках» М.П. Волынский писал: «...приходили к Белугороду польские и литовские люди» и «...были в Белегороде в осаде от литовских людей»[101]. В отписке путивльских воевод от 1 октября 1649 г. говорится о столкновениях россиян с зарубежными жителями. При этом в начальной части документа последних называют «люди литовские». Далее следует изложение отписки, присланной в Путивль из Недрыгайлова, в которой речь идет о подобных событиях, но подданные соседней страны именуются «черкасы» (хотя живут они в «деревне литовской»)[102]. Перечень подобных примеров можно продолжить[103]. А в отписке валуйского воеводы Павла Леонтьева, составленной 31 мая 1642 г., оба понятия слились, образовав третье — «литовские черкасы»[104]. Встречается и другой вариант – «черкашенин литовский»[105]. Любопытны «распросные речи» беглых черкас, записанные в Белгороде 27 июля 1636 г. В них беглецы назывались «черкасами», а их жены — «литовками»[106].

Сам термин «литовские люди» применялся для обозначения населения приднепровских земель еще долгое время после того, как указанные территории из состава Великого княжества Литовского перешли в подчинение Польского королевства. Несмотря на последнее обстоятельство, земли, инкорпорированные Польшей, в России продолжали называть «Литвой», «Литовской стороной» или «Литовской землей»[107]. Судя по записям «распросных речей», таковые названия употребляли и сами выходцы из украинских земель Речи Посполитой[108]. То, что под «Литовской стороной» подразумевается территория украинских земель Речи Посполитой ясно из контекста и употребляемых географических названий. К примеру, в 1626 г. рыльский воевода Семен Волконский докладывал в Москву о приезде в свой город «из Литовской земли, ис Киева, старца Спиридона»[109]. Спустя несколько лет, осенью 1632 г., другой рыльский воевода, Василий Ромодановский, сообщал о нападении на свой уезд «литовских людей из литовских городков Миргорода и Полтавы»[110]. В апреле 1633 г. из Путивля отправили военный отряд «для языков в Литву, под Ромонской»[111] (Ромны – *А. П.*). Захваченные таким отрядом пленники «литовские люди» на допросе в числе «литовских украинных городов» называли Лубны и Ромны[112]. Плененные в том же году во время приступа к Курску черкасы также называли украинские земли Речи Посполитой «Литовскою землею»[113]. В позднейших челобитных служилых черкас используется подобная терминология[114]. Белгородский воевода в апреле 1634 г. посылал станичников за «языками» «под литовский городок Полтаву». В 1635 г. воевода сообщал о приезде в Белгород запорожцев «из Литовские земли, городка из Лубен»[115]. В 1646 г. белгородский воевода Ф.А. Хилков писал: «В нынешнем, государь, во 154-м году, маия в 10 день пришли, государь, в Белгород из Литовские стороны, из городка Олешни, черкасы, Тимошка Пушкарь с товарыщи, 50 человек...»[116]. Еще более содержателен фрагмент отписки вольновского воеводы Ф.Ю. Арсеньева от 14 февраля 1650 г.: «...приехали на Вольной из Литовской стороны дети боярские Алекса Мисевря да Грицко Семенов<...> (из предшествующего

текста известно, что это черкасы, поверстанные в детей боярских и направленные на территорию Речи Посполитой для разведки – *А. П.*). Были де, государь, они в Литовской стороне в городех: в Гидиче (Гадече – *А. П.*), в Ромовне (Ромнах – *А. П.*), в Миргороде, и в Хорове (Хороле – *А. П.*), и в Чигирине...»[117]. Показателен также фрагмент царской грамоты к хотмыжскому воеводе С.Н. Хованскому от 21 мая 1648 г.: «По нашему указу велено тебе по самым подлинным вестем итти в Литовскую сторону на помочь к литовским людям и над татары промышлять с литовскими людьми за один.

И как к тебе ся наша грамота придет, а из Литвы Адам Кисель или из ыных литовских городов начальные люди про крымские вести подлинно отпишут, что крымские люди в Литву пришли, а воюют литовские городы по Ворсклу, и по Пслу, и по Хороли, и по сю сторону [Д]непра, и ты б собрався с нашими ратными людьми, которым с тобою быть указано, устроясь шол в Литву з большими крепкими месты меж Ворскла и Псла...»[118]. Подобное наименование городов, находившихся на границе украинских земель Речи Посполитой с Российским царством, характерно не только для воеводских отписок, но и для грамот, исходивших из Разрядного приказа[119].

Можно встретить тексты, в которых понятие «литовские люди» четко связывается с происхождением или с государственной принадлежностью казаков: «141-го (1632 – *А. П.*) году, ноября в 21 день, пришли в Розряд, а сказались из Дорогобужского уезда из Болдина монастыря, литовские люди Янка Ондреев, Сенька Иванов. А в роспросе сказались: родом они литовские люди, Виленского повету, казачьи дети...»[120]. В большинстве случаев словосочетание «литовские люди» однозначно определяет их государственную принадлежность[121]. В отписке М.Б. Шеина сообщается о захвате «языков литовских людей», среди которых перечислены три «литвина» (Александро Лабит, Петрушка Янов, Степанко Глинский), «белорусец» Ондрюшка Кукин и «русский человек» Сенька Истомин[122]. После установления в городах Левобережья вместо польской администрации власти казацкой старшины (в результате восстания Б. Хмельницкого) продолжалось употребление словосочетания

«литовские люди». Примером может служить письмо конотопского казачьего сотника Василия Горбина к путивльским воеводам: «...не знаем, що таковово, иж посылаешь бояре свое <...> ездят по Полю и людей наших литовских вешают, бьють...»[123]. И в этом случае для обозначения жителей Левобережной Украины использовано традиционное понятие. При этом исходит оно не от польского или российского должностного лица, а от представителя Войска Запорожского. В таком же значении используется термин «литовские люди» в «листах» Б. Хмельницкого, направлявшихся как в Посольский приказ, так и российским пограничным воеводам[124].

Словосочетание «литовские люди» зачастую использовалось для обозначения всех вообще подданных Речи Посполитой в том случае, когда не уточнялось их социальное положение[125]. Подобное значение можно приписать словосочетанию «литовские люди черкасы», которое также встречается в российских документах[126]. В этом случае «литовские люди» – определение подданства, а «черкасы» – социального статуса. Однако далее в этом же документе понятие «литовские люди» соединяется с термином «черкасы» союзом «и»[127]. В таком случае можно предполагать, что «литовские люди» – это жители Поднепровья, не являвшиеся казаками, а «черкасы» – это казаки.

В несколько ином свете воспринимается содержание терминов «люди литовские» и «черкасы», если проанализировать некоторые, впрочем довольно редкие, примеры. Так, белгородский воевода Михаил Волынский в своей отписке, полученной в Разряде в апреле 1634 г., именовал «черкашенином» Семена Баженова, убежавшего из отряда «литовских людей», несмотря на заверения последнего, «…что он сын русской человек, а взят, де, был он в Сагайдачной приход, как приходил под Москву, в селе Бронницах, а был, де, он [в плену] на Днепре в Черкасском городке»[128]. Возможно, использование такой терминологии связано с изменениями самосознания и поведения русских пленников в результате их длительного проживания среди черкас в Речи Посполитой. Так, вернувшийся в Оскол после 23 лет плена Еремей Лошков, в 1643 г.

просил «приверстать» его к оскольским черкасам[129]. Уроженец Мещерского уезда, «русской человек» Антип Лагутин, захваченный Сагайдачным в Кашире и проживший в плену 17 лет, а затем вместе с черкасами переселившийся в Россию, «служил с черкасы в Курске, а жил в черкасской слободе в Олябьеве». Более того, летом 1641 г. он вместе с другими черкасами попытался бежать «в Литву», но был пойман, и путивльский воевода Петр Волконский в своей отписке называл его «черкашенином»[130].

В приведенных примерах термин «черкасы» имеет социальное содержание. Можно, однако, встретить случаи использования этого термина наряду с понятиями, имеющими, как представляется, определенную этническую окраску. Так, в 1608 г. польские послы Н. Олешницкий и А. Госевский говорили следующее: «А што есте написали, будто за повеленьем короля его милости и панов-рад воевода сендомирский з сыном своим и ыншими, собравши до того Дмитра (имеется ввиду Самозванец – *А. П.*) многих полских и литовских людей и запорозских черкас, пошли с ними в Московское господарство...»[131]. Процитированный текст является изложением более раннего послания из России, поэтому сложно определить происхождение терминов. Можно, однако, предполагать московские корни использованных понятий. Основанием для высказанного предположения служит ответ Д.М. Черкасского на грамоту Я.К. Хоткевича 1615 г., в котором трижды употреблен оборот «люди ваши польские, и литовские, и черкасы»[132]. В жалованной грамоте казаку С.М. Дурневу 1620 г. при перечислении его заслуг указано: «...против королевича Владислава, и польских, и литовских, и немецких людей, и черкас стоял накрепко...»[133]. Вернувшиеся из Речи Посполитой в ноябре 1630 г. лазутчики докладывали севскому воеводе: «Сказывали им литовские русские люди, что литовские люди и черкасы через мирное поставленье хотят ныне по зимнему по первому пути приходить под наши украинные городы украдом»[134]. В 1632 г. рыльский торговец Гаврил Сабельников говорил: «...королевичу, де, Владиславу с поляки, и с немцы и с черкасы по нынешей по первой траве идти в твое государево Московское

государство...»[135].

Очень редко можно уверенно утверждать, что термин «черкасы» употребляется как этноним. Так, в конце 1631 г. рыльский воевода получил указание проверить людей, работавших по найму на селитряной варнице в его городе. По словам воеводы, «...тех литовских людей велено распросить и про них сыскать, какие они люди: литва ли, или черкасы, или пашенные люди и не лазутчики ли»[136]. Еще один пример такого использования содержится в отписке воронежского воеводы Андрея Васильевича Бутурлина (23 мая 1645 г.): «...и как за ними (жителями Воронежа – *А. П.*) гоняли и по тальником сыскивали, и они, де, слышали, многие люди руским языком говорят, а не по черкаски»[137]. Царская грамота, направленная 15 мая 1639 г. в Яблонов, содержала следующие строки: «И приказал (воевода – *А. П.*) черкасом и всяким русским людем, чтоб они вперед за рубеж никакого для воровства не ходили, а которые черкасы или руские люди вперед учнут за рубеж ходить для воровства, и ты б им по тому ж делал наказанье, велел бить кнутом»[138]. В некоторых воеводских отписках «черкасы» четко отделяются от «русских людей»[139]. Судя по контексту, можно признать этнонимом понятие «черкашенин», употреблявшееся белгородским сотником Петром Прохоровым, вернувшимся «из Литвы» осенью 1650 г. (Прохоров рассказывал о приезде в Миргород «черкашенина торгового человека Миско»[140]).

Гораздо чаще встречаются случаи одновременного употребления таких терминов, которые сложно однозначно определить. В равной степени они могут быть и этнонимами, и политонимами, и топонимами. Показательны следующие слова из отписки путивльских воевод, датируемой 1632 г.: «...октября в 23 день приехал в Путивль на твое государево имя литвин, в распросе сказался запорожский казак Ивашка Павлов, а жил, де, он в городе Черкасах. А на Москве черкашенин Иван Павлов в распросе сказался родиною города Черкас, запорожского казака сын, а учал служить с черкасы тому двенатцать лет...»[141]. А в разрядной выписи, посвященной боевым действиям в районе Путивля в годы

Смоленской войны, говорится о том, что войска Речи Посполитой, осаждавшие этот город в 1633 г., состояли из «польских и литовских людей, и запорожских черкас, и всяких вольных людей»[142]. Примером также может служить фрагмент челобитной казацкого атамана Томилы Корякина, в которой говорится о боевых действиях под Смоленском в 1634 г.: «...и под Смоленском я, холоп твой, тебе государю служил, на приступе с польскими, и с литовскими, и с немецкими людьми, и с королем, и с королевичем, и з гетманы польскими, и с черкасы запорожскими бился не щадя головы своей»[143]. Подобные примеры в делопроизводстве Разрядного приказа не являются редкостью[144].

Анализируя приказную документацию легко заметить неустойчивость применявшейся терминологии. Напрашивается предположение о связи подобной неустойчивости с многовариантностью самоназваний, бытовавших в разговорном языке. В качестве равноценных употребляются понятия, относящиеся к совершенно разным сферам: государственной, социальной и, возможно, этнической. В одних документах эти термины употреблялись как синонимы, в других они несли разную смысловую нагрузку. В последнем случае «черкасами» называли украинских казаков, а «людьми литовскими» всех жителей Левобережной Украины, входившей долгое время в состав Великого княжества Литовского. Нередко запорожцев выделяли из всего украинского казачества, называя «запорожскими черкасами».

Заметна эволюция термина «черкасы». Если в XVI в. он возник для обозначения украинских казаков, то к середине XVII в. «черкасами» в официальных российских документах именовали уже всех жителей Украины. Последнее замечание, по крайней мере, справедливо в отношении пограничной территории Российского царства и Речи Посполитой вплоть до середины XVII в. Показательно, что, при проведении ревизий в XVIII в., потомки украинских переселенцев в Россию первой половины XVII столетия записывались как «подданные черкасы», а потомки переехавших на русские земли после 1654 г. — как «подданные малороссияне».

Вероятно, существует определенная связь между встречающейся в источниках терминологией и заинтересованностью Российского государства в заселении своего порубежья не столько крестьянами, сколько военно-служилыми людьми.

Обобщая различные мнения, можно утверждать, что в XVI–XVII столетиях на украинских землях Речи Посполитой шел этногенетический процесс, приведший в дальнейшем к появлению новой народности. Вопрос о времени завершения этого процесса разработан не достаточно и остается дискуссионным. Во многом, сложности осмысления истории украинцев обусловлены тем, что в рассматриваемое время самого явления нации, в современном значении этого слова, не существовало. Поэтому, при изучении вопросов, связанных с взаимодействием подданных России и Речи Посполитой в XVI–XVII вв., для обозначения населения украинских земель Речи Посполитой уместно использование термина, закрепившегося в официальных российских документах и ставшего самоназванием переселенцев из Днепровского Левобережья в России – «черкасы».

---

[1] См. например: *Бантыш-Каменский Д.Н.* История Малой России. М., 1842; *Илляшевич Л.В.* Краткий очерк истории харьковского дворянства. Харьков, 1885;

[2] Представители дореволюционной украинской националистической историографии уже тогда, исходя из своих идеологических представлений, предпочитали термин «украинцы» (См.: *Кулиш П.А.* История возсоединения Руси. СПб., 1874. Т. II. С. 143; *Грушевский М.С.* История украинского казачества до соединения с Московским государством. Киев, 1914. Т. II. С. 19; *Василенко Н.П.* Очерки по истории Западной Руси и Украины. Киев, 1919; *Целевич О.* Участь казаків в Смоленській війнп 1633–4 рр. // Записки науковго товариства ім. Шевченка. Львів, 1899. Т. 28. Кн. 2. С. 1–72). Такой же терминологии придерживалась А.Я. Ефименко, которая подчеркивала свою непричастность к «южнорусскому национальному субъективизму». Тем не менее, ее работа вполне созвучна трудам украинских историков второй половины XIX в., недаром она была переиздана в Украине в конце XX столетия (*Ефименко А.Я.* История украинского народа. Киев, 1990). Вместе с тем, встречаются работы с

другой терминологией. И.М. Каманин применял такие понятия как «южноруссы» и «малороссы» (*Каманин И.М.* Богдан Хмельницкий, гетман. Киев, 1888; *Он же.* Очерк гетманства Петра Сагайдачного. Киев, 1901).

[3] *Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1995. Кн. V.

[4] Подробнее об этом см. ниже.

[5] См.: *Хорошкевич А.Л.* Куликовская битва и становление национального самосознания русских, украинцев и белоруссов // Дмитрий Донской и эпоха возрождения Руси. Тула, 2001. С. 63 (прим. 3).

[6] См.: *Загоровский В.П.* Некоторые вопросы ранней народной колонизации польской окраины России // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы за 1698 г. Л., 1972. С. 37–38 и др. работы этого автора.

[7] См.: *Буссов К.* Московская хроника. М.; Л., 1961. С. 94.

[8] Подробнее см.: Восточные славяне в XVII–XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие // Славяноведение. 2002. № 2. С. 3–35; *Sysyn F.E.* Concept of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, 1986. Vol. X. P. 393–423 (далее – HUS).

[9] См.: *Мавродин В.В.* Происхождение русского народа. Л., 1978. С. 146; Народы мира: историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 472.

[10] См.: Украинцы. М., 2000. С. 5–19.

[11] *Флоря Б.Н.* О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху Средневековья – раннего Нового времени // Россия–Украина: история взаимоотношений.М., 1997. С. 12–16.

[12] Там же. С. 19.

[13] Восточные славяне... С. 8–9.

[14] См.: *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: Очерки этнической истории. М., 1992. С. 244 (примеч.); *Русина О.В.* Україна під татарами і литвою. Київ, 1998. С. 276–277.

[15] Украинцы... С. 20.

[16] *Мархоцкий Н.* История Московской войны. М., 2000. С. 29.

[17] См. например: *Тихомиров М.Н.* Россия в XVI столетии. М., 1962. С. 418–419; *Алекберли М.А.* Борьба украинского народа против турецко-татарской агрессии во второй половине XVI – первой половине XVII веков. Саратов, 1961. С. 37; *Зимин А.А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 164, 311; *Флоря Б.Н.* Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. М., 1978. С. 17 и след.; *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в. М., 1990. С. 7–8; *Похлебкин В.В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах и фактах. М., 1992. Вып. 1. С. 183; М., 1995. Вып. 2. Кн. 1. С. 392, 439–446.

[18] *Кулиш П.А.* Отпадение Малороссии от Польши. Т. I. // ЧОИДР. 1888. № 2. Отд. III. С. 52–53.
[19] *Боплан Г.* Описание Украйны. СПб., 1832. Новейшее украинское издание: *Боплан Г.Л. де.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з іхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. Київ, 1990. Факсимильное воспроизведение французского издания 1660 г.: *Боплан Г.Л. де.* Описание Украины, нескольких провинций королевства Польского, которые тянутся от границ Московии до границ Трансильвании, вместе с их обычаями, способом жизни и ведения войн. Киев, 1990.
[20] *Русина О.В.* Ук. соч. С. 276.
[21] См.: *Флоря Б.Н.* О некоторых... С. 16–17.
[22] Украинцы... С. 19.
[23] См. например: *Bushkovitch P.* The Formation of f National Consciousness in Early Modern Russia // HUS. 1986. Vol. X. P. 356; *Sysyn F.E.* Between Poland and the Ukraine. Cambridge, 1985. P. XIII, 20–31, 136.
[24] См.: *Заборовский Л.В.* Переяславская рада и московские соглашения 1654 года: проблемы исследования // Россия–Украина... С. 43; *Яковлева Т.Г.* Генезис государственной идеи в Украине на примере договоров с Польшей и Россией // Там же. С. 51; *Санин Г.А.* Антиосманские войны в 70–90-е годы XVII века и государственность Украины в составе России и Речи Посполитой // Там же. С. 61; *Каппелер А.* Мазепинцы, малороссы, хохлы: украинцы в этнической иерархии Российской империи // Там же. С. 126; *Скрынников Р.Г.* История Российская. IX–XVII вв. М., 1997. С. 443; *Солодкин Я.Г.* Украинцы в Сибири конца XVI – начала XVII вв. // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века. Сургут, 1999. С. 37–41; *Смолій В.А., Степанов В.С.* Українська національна революція XVII ст. Київ, 1999. С. 41–61.
[25] См.: Восточные славяне... С. 13–17.
[26] *Любавский М.К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996. С. 335.
[27] *Флоря Б.Н.* Отношение украинского казачества к Речи Посполитой во время казацких восстаний 20–30-х годов XVII века и на начальном этапе Народно-освободительной войны // Славяноведение. 2002. № 2. С. 38.
[28] См.: например: Воссоединение Украины с Россией. М., 1954. Т. I. № 153. С. 261–262 (далее – ВУСР); Там же. Т. II. № 101. С. 224; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 552. Л. 114–116; Там же. Столбцы Московского стола. № 169. Л. 325. В отписке воронежского воеводы Андрея Солнцева (сен-

тябрь 1641 г.) употребляются выражения «белорусец-черкашенин» и «черкашенин-белорусец» по отношению к служившему в с. Костенки Воронежского уезда Семену Гаврилову Переяславцу (РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 154. Л. 113–115).

[29] См.: *Флоря Б.Н.* Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках // Славяноведение. 1993. № 2. С. 42–46.

[30] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 17. Л. 10об.–11.

[31] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 20. Л. 190об.–195об.

[32] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 22. Л. 83об.–85.

[33] В 1618 г., по Деулинскому перемирию Чернигов и Новгород-Северский отошли к Польше.

[34] Акты Московского государства, изданные императорскою Академиею наук. СПб., 1890. Т. I. № 164. С. 187 (далее – АМГ).

[35] Там же. № 189. С. 207.

[36] См.: Там же. № 436. С. 411; Донские дела. Кн. II. // РИБ. СПб., 1906. Т. XXIV. С. 95–96, 242, 364, 794–795; 810–811, 813, 869, 897 (далее – ДД); ВУСР. Т. I. № 72. С. 124–125; № 74. С. 127–129; № 163. С. 274–275; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. № 99. Л. 260, 263.

[37] См.: Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-литовским государством. Т. IV. // Сборник Российского исторического общества. М., 1912. Т. 137. № 12. С. 243, 249, 322 (далее – Сб. РИО).

[38] См.: АМГ. Т. I. № 427. С. 404–405; № 595. С. 552; № 635. С 585; АМГ. Т. II. № 168. С. 109; № 324 С. 201; № 356. С. 231; Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1861. Т. III. № 8. С. 13; № 294. С. 377; № 295. С. 377; № 297. С. 380; № 305. С. 417 (далее – АЮЗР); *Кулиш П.А.* Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. I. С. 99; ДД. Кн. I. С. 275, 355, 701, 831; Кн. IV. С. 367, 454, 496; Сб. РИО. Т. 137. № 15. С. 515; ВУСР. Т. I. № 14. С. 27; № 37. С. 70–72; № 71. С. 123–124; № 114. С. 189; № 132. С. 220–221; № 143. С. 244–245; Там же. Т. II. № 92. С. 210–215; РГАДА. Ф. 124. Оп. 1. Д. 2. Л. 3; № 169. Л. 323; Там же. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 12. Л. 515; № 101. Л. 386–387; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 8. Л. 599; № 11. Л. 271; № 24. Л. 379; № 53. Л. 332; № 54. Л. 60; № 99. Л. 23–24; № 323. Л. 56, 634, 672; № 302. Л. 74–75; Там же. Столбцы Севского стола. № 99. Л. 432.

[39] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 40. Л. 65–66. См. также: Там же. Столбцы Белгородского стола. № 24. Л. 171–172.

[40] РГАДА. Ф. 79. Оп. 1. Кн. 32. Л. 135–135об.; Кн. 47. Л. 175об.

[41] См.: Акты XIII–XVII вв., представленные в Разрядный приказ представите-

лями служилых фамилий после отмены местничества. (Собрал и издал А. Юшков). М., 1898. Ч. I. № 238. С. 249–251; № 240. С. 252–254; № 242. С. 261 (далее – АРП).

[42] АМГ. Т. I. № 216. С. 244.

[43] АМГ. Т. I. № 318. С. 337; № 328. С. 346.

[44] АЮЗР. Т. III. № 283. С. 358.

[45] АМГ. Т. II. № 354. С. 229; ВУСР. Т. I. № 113. С. 185–189.

[46] См.: АМГ. Т. I. № 610. С. 570.

[47] АМГ. Т. II. № 165. С. 107; ВУСР. Т. I. № 164. С. 275; № 167. С. 279; № 169. С. 281; № 194. С. 319; № 237. С. 399; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 83. Л. 655; № 121. Л. 619; № 170. Л. 348; № 231. Л. 265, 424; № 302. Л. 94–96; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 392–398; № 132. Л. 98; № 137. Л. 2–4, 13, 45.

[48] См.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 170. Л. 751; № 231. Л. 135; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 407; № 124. Л. 7, 274, 276; № 132. Л. 82; Там же. Столбцы Приказного стола. № 163. Л. 194. Иногда по отношению к выходцам из украинских земель Речи Посполитой применялось словосочетание «литовские переезжие черкасы» (РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 99. Л. 82)

[49] АМГ. Т. II. № 483. С. 299; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 219. Л. 231; № 266. Л. 11; Там же. Столбцы Севского стола. № 143. Л. 32.

[50] См.: Первые месяцы царствования Михаила Федоровича. М., 1915. С. 13; ВУСР. Т. I. № 274. С. 463; Там же. Т. III. № 76. С. 158–159; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 57. Л. 594; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 132. Л. 75; № 82. Л. 86; № 188. Л. 76; № 231. Л. 185, 265; Там же. Столбцы Поместного стола. № 24. Л. 208; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 388–389, 519, 535–536; № 124. Л. 107, 365; № 163. Л. 32; Л. 460.

[51] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 154. Л. 32–33.

[52] ВУСР. Т. I. № 99. С. 167–168.

[53] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 449.

[54] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 231. Л. 104–105.

[55] Там же. Л. 185; Л. 265.

[56] См. например: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 163. Л. 533.

[57] ДД. Кн. III. С. 236; ВУСР. Т. I. № 238; № 274. С. 463; Там же. Т. II. № 128–129. С. 295–296; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 25. Л. 213; № 64. Л. 43; № 82. Л. 339–340; № 168. Л. 9; № 179. Л. 369; Там же. Столбцы Приказного стола. № 135. Л. 247; № 163. Л. 37–38; Л. 196–197; № 257. Л. 69–70, 81; Там же. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 137–138.

[58] ДД. Кн. II. С. 242, 431–432; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 132. Л. 99, 218; № 135. Л. 83–89, 91–109; № 163. Л. 46, 56, 395, 425–431, 437–438; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 140. Л. 154–155, 179, 180, 198, 203, 208–210, 218, 219–220, 255–257, 313–314, 317–321, 341–344; № 231. Л. 10, 29, 303; Там же. Дела десятен. Кн. 213. Л. 282.

[59] ВУСР. Т. III. № 146. С. 255.

[60] Воронежские акты. Воронеж, 1852. Кн. II. Приложения, № 12. С. 181; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 99. Л. 90; № 115. Л. 588; № 154. Л. 11–12, 118–119, 123–125, 137–139, 148, 150, 162, 204, 221–222, 351, 355; № 168. Л. 238; № 231. Л. 129; Там же. Столбцы Приказного стола. № 135. Л. 268; № 257. Л. 96–97; № 281. Л. 134; № 552. Л. 94–95, 100; Там же. Дела десятен. Кн. 213. Л. 274–281.

[61] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 8. Л. 139, 143; № 283. Л. 285–286.

[62] ВУСР. Т. I. № 276. С. 467; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 135. Л. 73; № 272. Л. 641; № 573. Л. 138.

[63] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 131. Л. 303; № 140. Л. 186, 328–329; № 154. Л. 17–18, 23, 30–33, 35, 39–40, 131; № 158. Л. 258–262, 705; № 168. Л. 4, 7; № 170. Л. 166, 348, 509; № 219. Л. 267; № 231. Л. 289, 296; № 314. Л. 199–200; № 323. Л. 255; Там же. Столбцы Поместного стола. № 24. Л. 275, 281, 283, 285; № 39. Л. 213, 284–287; Там же. Столбцы Приказного стола. № 129. Л. 55, 385; № 135. Л. 243–245, 247–248; № 163. Л. 442–445, 451; № 257. Л. 70, 79, 84; № 281. Л. 15; № 552. Л. 85–90; Там же. Дела десятен. Кн. 213. Л. 238–239, 321.

[64] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 118. Л. 656–660; № 138. Л. 134; № 140. Л. 324–327, 350; № 154. Л. 6, 46, 48–52, 59–61, 65, 82–83, 87, 184–188, 190–191, 355, 374–375; № 161. Л. 113; № 231. Л. 135; Там же. Столбцы Московского стола. № 160. Л. 256; № 252. Л. 30; Там же. Столбцы Приказного стола. № 124. Л. 274; № 135. Л. 75, 143–145, 159, 164, 281; № 163. Л. 124–126, 340–346; № 257. Л. 69, 73, 193–211, 217; № 271. Л. 26; № 552. Л. 91, 156, 158; Там же. Столбцы Севского стола. № 124. Л. 132, 134, 162; Там же. Дела десятен. Кн. 213. Л. 286, 297.

[65] Там же. Столбцы Поместного стола. № 39. Л. 139, 142; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 231. Л. 10, 365.

[66] Там же. Столбцы Московского стола. № 13. Л. 321а.

[67] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 252. Л. 358; № 266. Л. 219; № 314. Л. 53, 212–213.

[68] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 168. Л. 39; № 210. Л. 336;

№ 231. Л. 10.
[69] Там же. Ф. 124. Оп. 1. Д. 2. Л. 1, 10.
[70] Там же. Ф. 141. Оп. 1. Д. 4. Л. 3.
[71] АМГ. Т. I. № 613. С. 571.
[72] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 138. Л. 132.
[73] ДД. Кн. I. С. 803; ВУСР. Т. I. № 179. С. 297; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 132. Л. 113, 224; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 154. Л. 197; № 231. Л. 10; № 302. Л. 90; № 323. Л. 640; Там же. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 123–124, 452; Там же. Дела десятен. Кн. 213. Л. 359а.
[74] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 151. Л. 281.
[75] Там же. № 130. Л. 132; № 133. Л. 208, 213, 217; № 140. Л. 201, 309; № 154. Л. 355; Там же. Столбцы Приказного стола. № 137. Л. 1–4, 13, 33, 81, 145, 170–174, 227; № 257. Л. 71–72; Там же. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 126; № 124. Л. 134; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 61. № 176; Л. 183, 210–217; № 24. Л. 170–175, 359–360.
[76] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 64. Л. 362.
[77] АМГ. Т. II. № 474. С. 295.
[78] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 115. Л. 586. Цитированная челобитная принадлежит черкасам, поселенным в с. Костенки Воронежского уезда.
[79] Там же. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 127.
[80] Там же. № 124. Л. 215–216.
[81] См.: Там же. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 348.
[82] АМГ. Т. II. № 329. С. 204; СГГД. № 62. С. 256; ДД. Кн. II. С. 432–435, 637, 643–646, 1109; ДД. Кн. III. С. 166, 211, 214, 220; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 75. Л. 87–88; № 102. Л. 280, 395; № 169. Л. 240; Там же. Столбцы Приказного стола. № 16. Л. 603; № 48. Л. 338, 349–350; № 162. Л. 33; № 170. Л. 262–264, 269; № 163. Л. 46, 248–249; № 567. Л. 142–143б.; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 25. Л. 207; № 35. Л. 249, 271; № 54. Л. 479; № 60. Л. 12; № 62. Л. 289; № 140. Л. 157, 162–163, 176–177; № 165. Л. 227, 361–362, 492; № 170. Л. 649–650; № 181. Л. 286, 365; № 184. Л. 196, 200; № 189. Л. 289, 297, 303–308; № 247. Л. 174, 197, 232–233, 243, 256, 289, 293, 304об., 314, 414, 453, 455, 467–471, 522, 544, 546; № 302. Л. 106, 123, 165, 347; № 314. Л. 173; № 323. Л. 594, 596–598; Там же. Столбцы Севского стола. № 124. Л. 255–256, 266, 296.
[83] АЮЗР. Т. III. № 207. С. 219; РГАДА. Ф. 124. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–2.
[84] См.: ДД. Кн. II. С. 364, 431–432, 550; Кн. III. С. 56, 84, 573; РГАДА. Ф.210. Столбцы Московского стола. № 169. Л. 284; Там же. Столбцы Белгородского

стола. № 165. Л. 348–351; № 174. Л. 446–447, 450; № 189. Л. 98–99, 303; № 233. Л. 98; № 291. Л. 318; № 140. Л. 155; Там же. Столбцы Севского стола. № 124. Л. 247–252, 312, 448; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 174.

[85] Ср.: ДД. Кн. III. С. 59, 576; Кн. IV. С. 497.

[86] АМГ. Т. I. № 202. С. 226.

[87] См. например: АМГ. Т. I. № 704. С. 641; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. II. № 116. С. 170 (далее – АИ); Дополнения к актам историческим, собранныя и изданныя Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. II. № 351. С. 419 (далее – ДАИ); Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи, археографическою экспедициею императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. III. № 220. С. 325–327; № 239. С. 354–358; № 315. С. 463 (далее – ААЭ); ДД. Т. II. С. 863; Первые... № 67. С. 55; Памятники истории Восточной Европы. М.; Варшава, 1995. Т. I. С. 54–55 (далее – ПИВЕ); РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 7. Столпик 1. Л. 18; № 102. Л. 322, 514, 548; Там же. Столбцы Приказного стола. № 57. Л. 637–638; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 53. Л. 13, 62–63; № 54. Л. 58, 73, 145, 198; № 56. Л. 151; № 82. Л. 2–3; № 108. Л. 439; № 133. Л. 297; № 139. Л. 194; № 140. Л. 455–456; № 170. Л. 650–651; № 181. Л. 180–182; № 323. Л. 680; Там же. Столбцы Севского стола. № 124. Л. 94; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 164, 171, 465–467; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 15.

[88] АМГ. Т. I. № 663. С. 616; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 53. Л. 28; № 60. Л. 46.

[89] АМГ. Т. I. № 202. С. 226. Подобные примеры см.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы разных столов. № 125. Л. 6; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 333. Л. 404–405; Там же. Столбцы Приказного стола. № 567. Л. 145–146.

[90] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 17. Л. 425–426.

[91] АМГ. Т. I. № 635. С. 585.

[92] РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. Д. 13. Л. 2.

[93] Там же. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 99. Л. 106.

[94] АМГ. Т. I. № 717. С. 659. Подобные примеры см.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 101. Л. 583, 631; № 102. Л. 356.

[95] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. № 77. Л. 140.

[96] Там же. № 117. Л. 68–74.

[97] Там же. Л. 174–177.

[98] Там же. Л. 186–187.

[99] См.: Там же. Столбцы Белгородского стола. № 60. Л. 90, 96.

[100] Там же. Столбцы Московского стола. № 134. Л. 333.

[101] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 50. Л. 1, 66. Публикацию полного текста этих документов см: Белогорье. Белгород, 2001. № 3. С. 123–136; Там же. Белгород, 2003. № 4. С. 111–123.
[102] АЮЗР. Т. III. № 286. С. 361–362.
[103] См.: ДД. Кн. III. С. 364–365; ПИВЕ. Т. I. С. 87, 98; ВУСР. Т. I. № 98. С. 166–167; № 135. С. 223–225; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 53. Л. 330.
[104] Указанный термин встречается и в других документах (См.: ДД. Кн. II. С. 431, 432–435, 444; Сб. РИО. Т. 137. № 7. С. 178; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 162. Л. 366; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 18).
[105] РГАДА. Ф. 150. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.
[106] Там же. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 399–401.
[107] См. например: ДД. Кн. I. С. 44, 831; Кн. II. С. 862; Кн. III. С. 235; ВУСР. Т. I. № 98. С. 166–167; № 113. С. 185; № 114. С. 189–188; Там же. Т. II. № 92. С. 210; № 151. С. 362; № 192. С. 466; № 203. С. 476; Там же. Т. III. № 139. С. 247; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 53. Л. 154, 333; № 54. Л. 240, 254; № 62. Л. 70; № 82. Л. 3, 525; № 83. Л. 1; № 98. Л. 299–300; № 99. Л. 23, 82; № 107. Л. 389; № 108. Л. 6, 415; № 118. Л. 372, 646; № 127. Л. 444–445; № 133. Л. 209–210, 213, 250; № 138. Л. 133; № 140. Л. 172; № 161. Л. 113; № 181. Л. 180; № 184. Л. 196, 198, 200, № 202. Л. 79; № 291. Л. 316; № 298. Л. 53, 316; № 323. Л. 684, 585–586; № 333. Л. 393, 476; Там же. Столбцы Московского стола. № 135. Л. 67; № 246. Л. 147–148, 267–268; Там же. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 186–190, 428–430; № 118. Л. 2; № 129. Л. 583–588; № 143. Л. 185; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 11–13; № 39. Л. 37, 262; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 467, 513; № 124. Л. 218–226, 365; № 134. Л. 144–145, 206, 284; № 137. Л. 48–49, 79–88; № 163. Л. 196, 395–424, 448, 534; № 257. Л. 73–74, 79; № 552. Л. 99, 109, 156; № 569. Л. 166–170.
[108] См. например: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 142.
[109] Там же. Столбцы Московского стола. № 27. Л. 101.
[110] См.: Там же. № 79. 197а.
[111] Там же. Столбцы разных столов. № 125. Л. 4.
[112] Там же. Столбцы Севского стола. № 99. Л. 433. Список примеров можно продолжить: ПИВЕ. Т. I. С. 33; С. 42–43; С. 45; С. 47; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 24. Л. 379; № 53. Л. 61–62, 289; № 54. Л. 409; Там же. Столбцы Поместного стола. № 39. Л. 264, 285.
[113] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 53. Л. 16–17.
[114] Там же. № 188. Л. 77; № 266. Л. 11.

[115] Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 5.
[116] ДД. Кн. II. С. 863.
[117] Там же. Кн. IV. С. 361.
[118] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 571. Л. 203.
[119] См. например: ВУСР. Т. I. № 128. С. 215; № 134. С. 222–223; № 146. С. 252; № 258. С. 426; № 282. С. 481; Там же. Т. II. № 82. С. 199; № 121. С. 283–285; № 125. С. 292; № 63. С. 138–139; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. № 57. Л. 363; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 54. Л. 4, 59, 63; № 64. Л. 2; № 99. Л. 129; № 108. Л. 136;–139, 166, 417; № 118. Л. 375, 427–428; № 140. Л. 324–325; № 154. Л. 19–21, 51–53; № 323. Л. 610, 616–617, 680, 720; Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 24, 332–334, 379, 513 № 272. Л. 238; № 275. Л. 362; Там же. Столбцы Севского стола. № 117. Л. 94–95; № 124. Л. 140, 207; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 15, 215.
[120] АМГ. Т.I. № 452. С. 421.
[121] См.: АЮЗР. Т. III. № 105. С. 103; № 118. С. 115; № 126. С. 121; № 156. С. 156; № 270. С. 339; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 211. Л. 35.
[122] См.: АМГ. Т. I. № 468. С. 433–434.
[123] АЮЗР. Т. III. № 269. С. 337.
[124] См. например: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. № 298. Л. 319–322.
[125] См. например: АМГ. Т. I. № 547. С. 519.
[126] АМГ. Т. I. № 538. С. 511; АЮЗР. Т. III. № 213. С. 225.
[127] См. подобные примеры: ВУСР. Т. I. № 114. С. 189; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 101. Л. 343; 361.
[128] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 101. Л. 362. (Речь идет о походе запорожского войска на помощь королевичу Владиславу под Москву в 1618 г.)
[129] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 168. Л. 38–39.
[130] Там же. № 154. Л. 46–47.
[131] Сб. РИО. Т. 137. № 15. С. 575.
[132] Там же. Т. 142. № 34. С. 651.
[133] Материалы по истории Воронежской и соседних губерний. Воронеж, 1885. № CCLVII. С. 484.
[134] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 58. Л. 109.
[135] АМГ. Т. I. № 336. С. 351. См. также: Воронежские акты. Воронеж, 1851. Кн. I. № XXXIX. С. 123.
[136] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Поместного стола. № 2. Л. 26.
[137] ДД. Кн. II. С. 643.

---

[138] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. № 112. Л. 146–147.

[139] Там же. Столбцы Приказного стола. № 99. Л. 333; Там же. Столбцы Поместного стола. № 21. Л. 41.

[140] Там же. Столбцы Белгородского стола. № 323. Л. 634.

[141] АМГ. Т. I. № 436. С. 409–410.

[142] Там же. № 529. С. 503.

[143] ДД. Кн. II. С. 698.

[144] См.: АМГ. Т. I. № 539. С. 513; № 613. С. 572; № 616. 573; ПИВЕ. Т. I. С. 31; С. 52; РГАДА. Ф. 210. Столбцы Московского стола. № 101. Л. 418, 500, 532–525, 585; № 102. Л. 549, 553; Там же. Столбцы Приказного стола. № 73. Л. 68; Там же. Столбцы Белгородского стола. № 54. Л. 194, 271, 411–412; № 56. Л. 152.

СТАТЬИ

Неменский О.Б.

ОСОБЕННОСТИ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ АВТОРА В СОЧИНЕНИЯХ ИОАННА ВИШЕНСКОГО

Иоанн Вишенский – монах Зографского монастыря на Афоне и один из крупнейших западнорусских православных полемистов конца XVI – начала XVII в. Родом он был, скорее всего, из г. Судовая Вишня в Галицкой Руси. Городок этот был центром большой политической жизни, так как в него съезжалась шляхта на местные сеймики (к его округу относились Львовская, Перемышльская и Санокская земли Русского воеводства). Возможно, это повлияло на то, что, став святогорским монахом, Иоанн сохранил интерес к общественной жизни на родине и проявил немалый полемический задор. Сам он называл себя в своих посланиях «Иоанн мних из Вишни» и иногда «Вишенский» («Вышенский»). Сведения о его биографии крайне скудны. Когда он родился – неизвестно. Принято считать условной датой его рождения 1550 г., но это основано только на предположении, что он был ровесником своего друга Иова Княгиницкого, из жизнеописания которого, составленного Игнатием из Любарова, бы имеем значительную часть наших сведений об Иоанне Вишенском[1]. Нет никаких данных о его происхождении. Скорее всего, это было мещанство, хотя, возможно, и мелкая шляхта. Когда и где он постригся в монахи, а также каково было его имя до пострижения – нам также неизвестно. В 1690-х годах он уже жил на Афоне, так как свои ранние произведения этого времени он подписывал «от святое Афонское горы». Образование Вишенского было явно невысоким, о чем он и сам открыто писал: «А о собѣ аз и сам свѣдительство вам даю, яко грамматичкого дробязку не изучих,

риторичное игрушки не видах, философского высокомечтателного не слыхах»[2]. Известно, что в 1604–1606 годах Вишенский приезжал на Русь, в родные края, жил какое-то время во Львове, но, рассорившись со Львовским братством, уехал в Угорники и потом в Маняву к Иову Княгиницкому, где принимал участие в основании известного впоследствии монастыря. Из письма Иову Княгиницкому 1610 г. известно, что Вишенский вновь хотел приехать на Русь, но вынужден был отложить эту поездку (очевидно, из-за болезни). Последнее его сочинение написано в 1614–1615 годах. В 1621 г. православный собор, созванный новопоставленным митрополитом Иовом Борецким в Луцке, в своем определении по укреплению православной веры, названном «Советование о благочестии», постановил: «На святую Афонскую гору послати, вызвати и припровадити преподобных мужей россов, межи иными блаженных Киприяна и Иоанна, пореклом Вишенского, и прочих тамо обрѣтающихся, в житии и богословии цвитущих»[3]. Это последнее упоминание о Вишенском как о живом деятеле. Вероятно, примерно в те же годы его не стало, по крайней мере, в одном из частных писем 1633 г. о нем говорится уже как о покойном: «Блаженной памяти великый старец Иоанн Вишенскы Святогорец»[4].

Фигура Иоанна Вишенского стоит несколько особняком на фоне общей картины православной полемики того времени. Его нельзя отнести ни к одному из основных ее направлений: ни к шляхетской православной оппозиции, ни к мещанскому братскому движению, хотя к последнему он был довольно близок. Основные свои произведения он написал вскоре после заключения Брестской унии, в 1597–1601 годах в духе весьма радикального для того времени православного консерватизма. Все его произведения – это послания и письма на родину. Часть посланий он предназначал для публичного чтения, особенно на братских собраниях. До нас дошло 18 текстов его несомненного авторства. Сочинения Вишенского в ту

эпоху не были изданы (кроме одного), но сохранились в шести списках, правда все они – более позднего происхождения (один список XVII в., один XVIII и четыре XIX в.), и три из них происходят из старообрядческой среды[5].

Несмотря на многочисленные сочинения и их яркий публицистичный тон, имя Вишенского было довольно скоро забыто. Его творчество не вписывалось в имевшиеся линии православной полемики и, возможно, поэтому о нем и его произведениях нет никаких упоминаний в литературе той эпохи. Возрождение памяти об этом полемисте произошло только в середине – второй половине XIX в. В 1845 г. в «Памятниках, изданных Временною комиссиею для разбора древних актов» было издано «Совѣтование о благочестии» 1621 г., найденное в Луцком архиве, в котором упоминалось и имя Вишенского. Вскоре вышла книга П. Строева «Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Царскому» (М., 1848), где была описана рукописная книжка, в составе которой были и сочинения Вишенского. В 1860 г. во Львове А.С. Петрушевич издал «Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова» Игнатия из Любарова, несколько раз упоминавшее и о нем. Ряд сочинений Вишенского были открыты С.М. Соловьевым в 1858 г.[6] Впервые четыре из них (Послание кн. К.К. Острожскому, «Писание до всѣх обще в лядской земли живящих», «Писание к утекшим от православное вѣры епископом» и «Извѣщение краткое о латинских прелестех») были изданы Н.И. Костомаровым[7]. Н.И. Костомаров и П.А. Кулиш активно использовали новооткрытые сочинения в своих работах, после чего началось увлечение творчеством Вишенского. Его полемика с Петром Скаргой была вскоре издана С.Т. Голубевым[8]. В 1890-х годах большое исследование творчества Вишенского провел И.Я. Франко, посвятивший ему докторскую диссертацию и изданную на ее основе обширную монографию. О нем писали и другие ученые.

В результате один из исследователей в конце XIX в. отмечал, что, хоть имя Вишенского и было забыто на два с половиной века, но мало какому полемисту тех лет так повезло с обширной исследовательской литературой[9]. Еще более активным изучение сохранившихся текстов полемиста было в советское время. Огромную роль сыграло обстоятельное академическое издание всех его сочинений И.П. Ереминым в 1950-е гг.

При всей подробности произведенных исследований сочинений Вишенского[10], тема его этно-конфессиональных представлений поднималась очень мало. В XIX веке свое внимание остановил на ней И. Житецкий[11]. Его наблюдения, основанные по большей части на общей оценке православных сочинений того времени, представляются очень ценными, однако они, к сожалению, не были подкреплены детальным текстовым анализом. И. Житецкий говорит о тождественности для православной мысли тех лет понятий «русской народности», «православной веры» и «славянского языка» и, одновременно, указывает на нарушения этого тождества, произошедшие в XVI в., в том числе и в связи с Брестской унией: «В южно-русской общественной жизни был когда-то, до времени Вишенского и других литературных деятелей его эпохи, момент, признаем его идеальным моментом, когда понятия православия, русской народности и славянского языка были синонимичны и объединялись, как объем национального самосознания южно-русского общества»[12]. В сочинениях Вишенского он видит попытку соблюсти это уже утрачиваемое «идеальное тождество понятий». Взаимная соотнесенность этих понятий у Вишенского потом еще иногда подчеркивалась в работах других авторов, но без какой-либо разработки вопроса. Так, тождественность слов «православный» и «русский» в его сочинениях мимоходом отмечает в своей книге С.П. Пинчук[13]. В.С. Харитонов также заметил, что к изменникам православия Вишенский относится и как к предателям своего наро-

да[14]. Вновь специально к вопросу о свойствах этно-конфессионального мышления Вишенского обратилась в своей статье М.В. Лескинен. Основное внимание ею уделено именно конфессиональному восприятию Вишенским католиков и униатов, при этом она отмечает также, что «для него главным критерием этнических противопоставлений является конфессиональная принадлежность»[15]. «Национальная программа Вишенского отождествлялась им с борьбой за чистоту православия, так как национальная и конфессиональная принадлежность для него тождественны»[16]. Все эти наблюдения представляются очень ценными и точными, однако, необходим также и детальный анализ текстов сочинений Вишенского, который может и подтвердить эти мысли, и дать более подробную картину вопроса.

* * *

Для начала стоит остановиться на том «мире имен»[17], в котором Вишенский описывал реалии его времени. Основной этноним, которым он оперирует для описания своего народа – «русь»[18], себя же иногда называет «русином». Соответственно в формах прилагательных – «русский род»[19], «русский народ» (например, перечисляя его наравне с «литовским» и «лядским»[20]), «народа русского люди»[21]. Соответственно и «русская вера», «русская церковь»[22]. Однажды встречается и грецизированная форма «нашее братии росси»[23]. «Русь» же употребляется, конечно, и как наименование страны («в Руси быти мело…»[24]).

Тексты Вишенского – одни из самых ранних, в которых активно употребляются наименования «Малой России»[25] («Малой Русии») и «Великой России»[26] (отсюда и «великороссийский»). Примечательно, что под «Малой Россией» понимается, очевидно, все пространство русских земель, входивших в Речь Посполитую, вплоть до Вильны. Например, одно из своих сочинений Вишенский начинает обращением «благочестивым и православным християном Малое Росии,

братству Лвовскому и Виленскому»[27]. В одном месте встречается выражение «российского краю обыватели»[28]. Употребление наименования «Великой России» явно подчеркивает осознание Вишенским общности Восточной и Западной Руси. Но, с другой стороны, один из перечней христианских народов он заканчивает словами «москва и наша рус», то есть экзоэтническое восприятие Московской Руси у него также имеет место[29].

Нередко Вишенский употребляет различные наименования «земель», как то: «Лядская земля»[30], «земля, зовомая полской»[31], «Турская земля»[32], «земля болгарская»[33], «земля греческая»[34]. Интересно, что ни разу не встречается «Русская земля» (или же «Российская земля»). Очевидно, это связано с тем, что такие наименования для земель он дает исходя из чисто политического критерия. Например, «Малую Русию» он видит частью Лядской земли: «от Лядское землѣ, сиреч Малое Русии»[35]. В «Турской земле» он помещает «роды сербский и болгарский»[36]. «Болгарская земля», так же как и «Греческая» у него появляются только при описании событий, происходивших до турецкого завоевания[37]. Такое этнополитическое обозначение земель довольно странно и вырывается из местной православной традиции, увязывающей принадлежность земли более с церковно-каноническими границами, а не с политическими. Вот, например, Захария Копыстенский, с которым сравнивать Вишенского удобно и разумно (оба монахи, оба родом из Галицкой Руси, современники, принявшие активное участие в православной полемике того периода), пишет в своей «Палинодии» о «Русской земле», которую он называет своей «отчизной»[38]. Наиболее значимыми из земных границ для Копыстенского являются границы не политические, а церковные и они одновременно являются и границами стран, т. е. границами между народами, так как для Копыстенского «членство» в Церкви могут иметь только целые

народы. Церковь для него имеет очень четкую привязку к земным территориям и без них не мыслится, и поэтому так часто Копыстенский говорит, например, о «краинах святой восточной церкви»[39]. Стоит также отметить, что именно в это время основной темой православной полемики было отстаивание прав Константинопольского патриархата на каноническую территорию Западнорусской митрополии. На фоне этого подчеркнутый отказ Вишенского от описания земель по церковным территориям, и следующее из этого профанирование земельных наименований (что особенно проявляется в обозначении «Турская земля») – заметный отход от этой традиции. Позже мы увидим, что такое восприятие земель может иметь у Вишенского свое обоснование в том, как он видит положение своего и других православных народов в настоящее время.

Тексты Вишенского выделяются также и тем, что в них активно употребляется такое, наоборот, устаревшее для того времени понятие, как «языцы», «языки» в значении «народы»[40]. Перечисление христианских народов у него начинается со слов «кождый отменный своим голосом зовомый язык»[41], то есть за этим стоит простое определение народности по ее языковым особенностям. При этом понятие «язык» оказывается тождественным с понятием «рода»: «В той церкви гнѣздятся и основаны суть родовѣ вси, назвиском зовомые восточной вѣры правовѣрные и православные християне, то есть грѣки, русь и другие вси языки, под титулом веры восточной и того православного имени сѣдячие»[42].

Славянский же язык же объединяет и славянские народы, которых перечисляется по крайней мере три: русь, сербы и болгары[43]. Нигде к славянам не отнесены поляки, и в этом плане он, очевидно, следует традиции обозначения славянскими только тех народов, которые имеют славянское богослужение. Очень большое внимание Вишенский уделяет защите церковнославянского языка, особенно

подробно реагируя на утверждения Скарги, что «мы, русь, словенскаго языка не разумѣем»[44] и что «на славянском языке никто ученым быть не может». Сами гонения на язык (т. е. на богослужение на нем) он объясняет дьявольской завистью к языку, который прямо «к Богу приводит», а доказательством его особого достоинства видит как раз то, за что его принято было тогда ругать, то есть отсутствие на нем развитой «науки», его нетронутость «мирской мудростью». «Сказую бо вам тайну великую: як диавол толикую завист имает на словенский язык, же ледве жив от гнѣва… А то для того диавол на словенский язык борбу туую мает, зане ж ест плодоноснѣйший от всех языков и богу любимший: понеж без поганских хитростей и руководств, се ж ест кграматик, рыторык, диалектик и прочих коварств тщеславных, диавола въмѣстных, простым прилежным читанием, без всякого ухищрения, к Богу приводит, простоту и смирение будует и духа святого подемлет»[45]. Более того, по мысли Вишенского, церковнославянский язык является как раз на тех же основаниях еще более достойным, чем греческий: «Тако да знаете як словенский язык пред Богом честнѣйший ест и от еллинскаго и латинскаго»[46]. Защита «словенского языка» – сквозная тема всего творчества Вишенского[47]. Необходимо отметить, что при таком активном употребление слова «язык» в значении «народ» и столь явном отождествлении «языка» и «(на)рода», славословия церковнославянскому языку и доказательства его особой духовной чести были одновременно и обоснованием особенно высокого духовного положения самих славянских народов, их возвышенного места в духовной иерархии человечества.

Понятие «рода» – одно из основных у Вишенского по частоте использования. Говоря о нетленных мощах в Киево-Печерской лавре, он указывает, что их обладателей «естеством род российский породил»[48]. Говоря о «руском роде», он подчеркивает, что тот «в

словѣнском родѣ, писмѣ и языку» живет[49]. Упоминает и о «роде сербском и болгарском»[50]. Однако употребление этого слова выходит далеко за пределы того, что мы могли бы назвать этническими общностями. Например, встречается понятие «христианский род»[51]. Наравне с ним нередко употребляется и «латинский род»[52]. Вся история западного христианства описывается Вишенским через это понятие. Вот и пожелавшие найти святые нетленные мощи в западных странах «никакоже не нашли мощей или тѣло освященное от рода латынскаго»[53]. В одном месте это понятие употребляется в связке с «языком»: «в плодоношению християнства от всѣх язык латынский род и вшетечнѣйший, нестаточнѣйший и гордѣйший есть!»[54]. То есть «язык» и «род» могут быть для него взаимозаменяемы как полные синонимы. Латинский род – это все, кто проводит богослужения на латинском языке, как и славянский род – славящий Бога по-славянски. Старое еще по сути дохристианское разделение народов по языкам, запечатленное в русской письменной традиции еще на самых ранних ее этапах, здесь переводится в сферу сакрального языка: деление человечества на народы оказывается неотделимым от их церковной традиции.

Еще более частое слово для обозначения католиков – «латины» и «латынники»[55]. Реже употребляется «папежники», в одном только месте «римлянин»[56]. Понятие «латины» нередко употребляется в связке с «греками», но в отличие от многих других православных текстов того времени, в которых под «греками» нередко подразумевались все восточнохристианские народы, Вишенский твердо придерживается узкого (и, можно сказать, более этнического) понятия «греки». Если идет противопоставление «латины» не только с «греками», но и с «русью», то Вишенский так и пишет, например: «Там бовѣм на оном вселенском позорищи пред Христом все станем

и тогда скутком узрим, кто будет лучший – латына ли или грѣки с русью»[57].

Римскую церковь Вишенский никогда не именует «церковью», употребляя только слово «костел». Такое словоупотребление для текстов православной полемики тех лет было уже типичным, и, тем не менее, часто оно шло вперемешку, когда слово «церковь» то и дело относили и к западному христианству. У Вишенского употребление слов в данном случае очень определенное. Он пишет чаще о «Римском костеле»[58], иногда о «Латинском костеле»[59], отсюда же «костел и род латинский»[60], «род костела латинского»[61], «весь род послушенства костела латинского»[62].

«Римский костел» называется Вишенским «сыном Восточной церкви». Это довольно нередкий для православной полемики тех лет аргумент о том, что Восточная церковь древнее Западной и потому имеет к ней материнское отношение. Вот и Вишенский пишет: «Чем же ся, латынниче, мать свою церковь восточную увидев, только римский костел поминаеш, а восточную еси вгордил, испытоваю тебе. Не от той ли матери свѣтом благовѣрия римский костел ся воспитал?», и чуть позже: «Яко старшая – матка от детей; перво матка, потом детищь. Так же и тут: перво восточная церквось благовѣрием ся о Христѣ основанна, потом сына – римский костел породила»[63]. На этом же основано также довольно типичное для православной полемики доказательство, что это именно «Римский костел» отпал от Восточной церкви, а никак не наоборот[64].

* * *

И вот в описании этого отпавшего от Церкви «Латинского костела» Вишенский максимально радикален, чем заметно выделяется на общем фоне православной мысли[65]. В первую очередь, он отрицает христианский статус «латинян»: «Видите ли, як

християны нѣсте. Не холпите ж ся тым, латинници, антихристово племя и наслѣдие»[66]. Стоит оговориться, что все же для православной полемики тех лет, как, впрочем, и более ранней, такой категоричный вывод о Западной церкви был все же не свойственен, а западные народы нередко продолжают называться «христианскими». Но Вишенский пишет, что, когда Римский костел отпал от единства с Церковью, «тогда дух святый от костела латынскаго отсупил и свое дары божественные и освящение от роду костела латынскаго спрятал, иж нынѣ костел и род латынский, по Павлу апостолу, не по справѣ духа святаго, но по премудрости власти воздушнаго князя тмы века сего живет и справы мивота своего разумные отправляет, и на том ся уфундовал есть»[67]. «Дух святый от костела латынского отогнан есть, ибо во всем латынский костел наукѣ духа святаго сопротивляется, и древней и нынешнѣй»[68]. «Латынский род давно уже с своим костелом адовыми враты затворен и на погибель вѣчную запечатован есть еще от того часу, когда, от восточной вѣры и покоры христовы отвратившися, князю вѣка сего поклонился и в жизни сей гобзовати славным, мудрым и гордым быти изволил»[69]. Кстати, именно желанием отделиться от Восточной церкви Вишенский объясняет и многочисленные нововведения в католичестве: «ради несогласия, премѣну еси утворити ухитрил, да ни в чесом любве и едности с православными не имаши, и уже от всѣх частей тѣла церковного и съборной апостолской церкви отсѣклся еси и отщепил[70]. В Католической церкви «когда што час, то новина, что год – отмена»[71].

Но, более того, хотя однажды у Вишенского и встречается выражение «латинская ересь»[72], он признает латинство не «ересью», а «поганством», возрожденным «язычеством», и много места уделяет доказательству того, что Римский костел является именно языческим.

Понятно (опять же не самая оригинальная мысль у Вишенского), что латинство мыслится основанным не на Боге, а на человеке, т. е. на Папе Римском. «Только в папину главу и насильство вѣрованью согласни твои латынники суть»[73]. «Славу христову божию затлумивши и угасивши, а на человѣку видомом, папѣ римском, латинский род вѣру свою фундует и оному славу и свѣта сего прелестнаго еднат…»[74].

О Папе Вишенский пишет максимально негативно, называя его «вождем и началником костела латынского», который «смирение христово поверг»[75], «королем вѣры»[76] и т. д. И вот это поклонение папе отождествляется Вишенским с идолопоклонством: «Сице и нынѣ латина христианом православным творят, отновляюще прежде бывшее идолопоклонство и гонение, глаголюще: «Поклонися папѣ, приими его самосмышленный закон, календар новоутворенный, и почитай, ветхий же отступи и всю прелест нашея вѣры честно почти, на нас истинны ничтоже не глаголи, лжи и прелести нашея не хули. Аще же не хощете, то имете их и мучите досадами и бѣдами»[77]. Довольно банальный, вроде бы, для того времени ход мысли, однако следующий за ним однозначный вывод о языческой сути «латинства» – оригинальный момент у Вишенского. Между тем, такое восприятие католиков оказывается у него необходимой частью общей рисуемой им картины современного мира и положения в нем христианских народов.

Доказательство того, что «латинство» является «поганством», Вишенский видит в «поганской латинской науке»[78]. Эта тема не раз возникает в его творчестве еще и в связи с критикой школ и вообще активных заимствований в православном образовании тех лет различных западных предметов. Он высказывался против всяких нововведений в школьную практику. «Свободные науки» он

объявлял «прелестью художества языческого», и особенно ругал риторику и схоластику. Само присутствие в западной науке наследия «еллино- или латиномудрных»[79] античных мыслителей («поганского красномовнаго Аристотеля», например[80]) становилось прямым доказательством языческого характера латинства. «Поганская премудрость» – она же, конечно и «мирская». Поганским хитростям – грамматикам, риторикам, «диалектике» противопоставляется благочестивая простота. Именно «поганские хитрости» объединяют в представлении Вишенского католическую теологию с античной философией, делая ее также «поганской» и в целом «мирской».

Так, он подчеркивает, что современные «латины» суть наследники не апостола Петра, но тех, кто его убил, а католического короля Сигизмунда III отождествляет с Нероном: «А ты нынѣ, латынниче, истинну гонишь и со убийцами петровыми, истинно имя петрово носящих, убыти подвизаешься, и убиваеш, и всем промыслом душевным и тѣлесным о той ся стараеш, и короля на тое, да ся тираном на истинну, яко нерон на Петра учинил, приводиш и еще, убивши, и плакати не повелѣваеш»[81]. Ну и, соответственно, Вишенским все время подчеркивается, что Римский костел христианским нарекается ложно. Он говорит о «лживом костеле римском»[82], о «мши лживое латинское»[83], о «лживом священстве латинского почту»[84], о «латинской хитрости, мудрости, славы свѣтской и телесном покоище»[85], о «нынѣшнем хитром и мудром роду латынском, чем нихто не святится, ани освященным быти не покажется никакоже»[86].

Очень важно подчеркнуть, что, на взгляд Вишенского, латинство ушло из христианства навсегда и вновь с Восточной церковью больше не соединится: «разсуждай добре, прочитателю, присмотри тое глубокое падение костела римского, которого во вѣки

востати и воздвигнутися от того падежа гордостного и властолюбного не может»[87]. Этот пессимистический настрой так же выделяет Вишенского из числа других православных мыслителей XVI–XVII вв, которым было свойственно выражать надежды на будущее возвращение Западной церкви к единству с Восточной. На этих же надеждах основывались различные идеи об «истинной унии» церквей, весьма популярные в православной среде в то время.

Мирская «поганская» мудрость латинства дополняется и тем, что светская власть теперь в мире вся так же «поганская», что у турок, что у поляков. «Не холпите ж ся тым, латинници, антихристово племя и наслѣдие, як вы православных мучити, катовати, бѣду творити и безчестити силу, власт и началство, от антихриста вам дарованное, имате, кгдыж вы тым тиранством побѣдити терпения нашего не можете, вѣры нашее православное от нас выстрашити и нас в свое поганство уволочи всуе и прожне мыслите, – мы бовѣм не прелюбодѣйчищами есмо антихристова ложа, але власные сынове божии, крещенные в имя Отца и Сына и Святаго Духа правдивым крещением. Запевно вѣдайте!»[88]

Вишенский рисует подробные картины ущемления и гонений на христиан со стороны светской власти: «Вы, войтове, бурмистрове, лантвойтове, власт мирская, градская и повсюду, не дадѣте руси не едино пространство в жизни их, в судѣх по руси не поборяйте, паче же и крывдите, в сусѣдствѣ любви не показуйте, ниже с ними не общѣте, паче же их ненавидите; в куплях, торгах, ремеслах русин с папежником волности единой да не имат; в цехах ремесницких русину быти не достоит, доколѣ ся не попапежит; на власти войтовства и бурмистровства и прочих строителств от русского народа да ся не поставляють, доколѣ ся у папежа не увѣруют. Аще же

сим руси не досадите и своей християнское вѣры отступити и папе идолопоклонитися не хощут, набоженство им разорѣте, на праздники старого календаря звонити не дадѣте, новый же святити и праздновати с силою понудѣте и виною запретѣте»[89].

Очень показательно описание Вишенским Речи Посполитой, данное через отсыл к библейскому тексту о вавилонском пленении. У него это важнейший сюжет для описания современных реалий польско-литовского государства и русского народа в нем. Рим обозначается Вавилоном, а король польский – Навуходоносором, который воздвигает «одушевленнаго идола папу», которому требует поклоняться[90]. Постепенное окатоличивание русской знати он описывает здесь же через то, что «русские князи и паны», услышав сие царево повеление и «всю музыку роскоши свѣта сего», поклонились папе. Но остались «трие отроцы же иерусалимского плена – убогие русинцы», которые поклониться не захотели. Этих «трех отроков» Вишенский называет «останка народа руского» и описывает современное ему время как вхождение отроков в печь. «Да тут ставши со Златоустом вас, останка народа руского, утвержаю: Невмѣтаемы бутьтѣ! Да вовергаеми потерпите пещь бѣд лютых, тогда узрите вометаемых – сожегаемых, а себѣ – спасаемых, тогда узрите хлад и пришествие ангелово, и проповѣдники езувиты изчезаемы, и царь Навходоносор посрамляем и на поклонение истиннаго Бога прелагаем»[91]. К этому же образу Вишенский возвращается и позже в «Зачапке»: «в Лядской земли с милосердия Божия остали три юноши, в Вавилонѣ выображеные, иже не поклонишася римскаго началства идолотворенному образу»[92]. Огонь печи, в которую были помещены три отрока, отождествляется со всеми теми гонениями на православный народ, которые Вишенский не раз и весьма подробно описывает. Эти гонения являются для него

одновременно и доказательством того, что Русская и вообще Восточная церковь – истинная. Их он определяет как первый знак «церкви правдивой»[93].

Вишенский не раз говорит о том, что мало уже кого осталось от русского народа, «останка» только есть. Описанию духовного оскудевания Руси он уделяет особенно много места. Более всего это касается высшего слоя: «ныне межи ляхи князеве руские всѣ поеретичѣли», «в папежа хитраго увѣрили, а простоту рускую отбѣгли!»[94]. «В Лядской земли папы римского титулы, и вавилонская музыка, и поганских наук блядословие руского народа з блгочестивой и православной вѣры в прелесть латынскую мало не всѣх выкрало, тако и овде – власть, безецность, роскош тѣла, угодное житие безбожных и невѣрных турков миролюбную мысль до себѣ притягает»[95]. И народ русский «раздѣлився нынѣ на папежника, евангелика, нововыкрещенца и суботника»[96].

В этих описаниях особенно видно определение Вишенским русскости через православие. К ушедшему из православия он обращается: «русине бывший, благочестивый христианин прежде и цѣломудрец Малое Русии, мовлю, с ляхи живущий»[97]. При этом Вишенский описывает кары Господни на изменников, подчеркивая, что «Тръпит бог латину, тое таемници не знаеш, але руси не тръпит, але змѣнников руских искореняет»[98]. Сам объект его полемики – униатов – он никак из «латинян» не выделяет. Уния для него – это только переход из христианства в идолопоклонство Папе Римскому. О Брестской унии он только оговаривается, что скрытно от русского народа она была принята ими[99], и все для того, чтобы «по-римски над русю владѣти»[100].

За этим выражением «бывший русин» скрывается и убежденность, что весь русский народ остается христианским, хоть это уже и

«останка» прежнего народа. Объединенность этнического и конфессионального хорошо видна также по выражениям вроде «а у нас, дурное руси, чисца по смерти немаш»[101], в противопоставлениях «русь» – «латина», «рода русского» «роду латинскому» (например, «Видите, чого ради русь хулите, а латину хвалите, – яко русь дурная ...»[102]), и в обращении ко всему русскому народу: «Вы же, благочестивый руский народе, тѣсным евангельским путем в жизни сей краткой странствуйте, да во широкие пространства вѣчного живота и царствия небеснаго домѣститеся, чего вас, Господи, сподоби»[103].

Сам русский народ (а в настоящее время – «останка народа Русского») для Вишенского православный, благочестивый, и более того – избранный народ, который он считает «истинным новым Израилем»[104]: «Мы же есмо сосуд избранный, язык святый»[105].

Сама Церковь, для Вишенского, состоит не из отдельных людей, а из народов. Это неудивительно, ведь уже само понятие того, что такое «народ», у него обусловлено церковными характеристиками. Например, «теперь, хто в той церкви и которыя родове находятся, молвити буду и самими знаки и явным свѣдоцством вѣдомым покажу. В той церкви гнездятся и основаны суть родовѣ вси, назвиском зовомые восточной вѣры правовѣрные и православные християне, то есть грѣки, русь и другие вси языки, под титулом вѣры восточной и того православного имени седячие, судного мудрования и вызванию собора Никейского, от соборной апостольской церкве сложенного, вѣры, закона, порядку и науки соборной и апостольской церкве держачися»[106]. Это напоминает стройную концепцию того, что церковь состоит из целых народов, которую развил в своей книге «Палинодия» несколько позже Захария Копыстенский[107].

В «Писании к утекшим от православное вѣры епископом» он вкладывает в уста патриарха Иеремии во время его пребывания на

Западной Руси слова: «Спасайтеся, братия моя возлюбленная, вѣрное стадо христово, роде избранный, языку святый, царское священие, людие обновления, российский благочестивый народе, сами. Спасайтеся вѣрою»[108]. Русский народ оказывается избранным и святым, что немыслимо без обязательного объединения в нем именно церковно-конфессиональных характеристик.

Следует особенно отметить, что Иоанн Вишенский, происходивший из городской среды, был горячим сторонником активного участия мирян в управлении церковью. В его проповеди беспастырской церкви[109] ряд исследователей, начиная с М.С. Грушевского, видели явное влияние идей Реформации[110]. Следует, однако, отметить, что само по себе это никак не противоречит православной экклезиологии, предполагающей участие мирян в церковном управлении и в целом народно-соборный характер Церкви. В особенных обстоятельствах конца XVI – начала XVII в., когда православный народ был фактически лишен своего пастырства, и одновременного расцвета братского движения в городах, идея сохранения православия и церкви силами только мирян была не столь уж чудна и совсем не обязательно связана с реформационными влияниями. И в этих условиях Вишенский активно приветствовал тот факт, что патриарх Константинопольский Иеремия II в 1589 г. дал права ставропигий Виленскому и Львовскому братствам: «Поступѣм зас для чого патриарха ряд церковный на хлопы, кожемяки, сѣделники и люди свѣцкие вложил, а бискупы в том достоенствѣ пренебрегл», и далее, чуть позже: «Видите ли, яко патриарха слушне и пристойне учинил, як на простых вѣрных, свѣтских людей, православных христиан церков христову вложил и строение в ней поручил»[111]. Саму же Брестскую унию Вишенский объяснял не только корыстолюбием заключивших ее епископов, но и их неприязнью к участию в

церковной жизни мирян. Епископы-ренегаты, как он пишет, хотели «по-римски над Русю владѣти»[112]. При этом нигде у него не встречаются теоретизирования на тот счет, что беспастырское положение церкви является для него желанной нормой.

Итак, мы видим картину полного взаимопроникновения этнических и церковно-конфессиональных характеристик в представлениях Вишенского о русском народе: «русь» сейчас без пастырей, но это избранный народ, который и составляет поместную церковь. Отпавшие от православия, от Церкви – они, хотя и были русскими, но теперь по определению вне него. Очень важно подчеркнуть, что мы имеем дело не с сакрализацией этничности, то есть не с выведением этнических характеристик на уровень конфессионального осмысления (как оно бывает, обыкновенно, при привязке того или иного народа к библейской истории). Наоборот: здесь этнические признаки приходится усматривать в общности, имеющей для автора именно церковно-конфессиональную природу и свойства, свое особое положение в сакральном мире и истории.

---

[1] Игнатий из Любарова. Житие и жизнь преподобного отца нашего Иова // Зоря Галицкая яко Альбум на год 1860. Львôв, 1860.

[2] Книжка Иоанна мниха Вишенского … // *Вишенский И.* Сочинения. М.-Л., 1955. С. 10.

[3] Советование о благочестии // Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов. Киев, 1848. Т. 1. С. 247–248.

[4] Письмо священноинока Скитской обители о. Леонтия ко львовскому мещанину Николаю Золоторуцкому, 9 сентября 1633 г. // *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1898. Т. II. Приложения, № IX. С. 35.

[5] Описание списков см. в изданиях сочинений И. Вишенского: *Еремин И.П.* Археографический обзор сочинений Ивана Вишенского // *Вишенский И.* Сочинения. М.-Л., 1955. С. 272–280; *Шевчук В.О.* Іван Вишенський та його послання // Іван Вишенський. Твори. Переклад В. Шевчука. Київ, 1986. С. 3–18.

[6] *Соловьев С.М.* О некоторых рукописях и редких печатных сочинениях XVI и XVII века, относящихся к истории Малороссии // Библиографические записки. 1858. № 9. С. 276–278.

[7] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. II. СПб., 1865. С. 205–270.

[8] *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883. Т. I. Приложения. № XVIII. С. 67–154.

[9] *Сумцов Н.* Иоанн Вышенский (Южнорусский полемист XVII в.) // Киевская старина. 1885. Т. XI. С. 650.

[10] Литература по И. Вишенскому весьма объемна, вот список основных работ: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Т. XI (любые издания); *Кулиш П.А.* История воссоединения Руси. СПб., 1874. Т. I. С. 289–319; *Л-въ С.* Иоанн Вышенский // Подольские епархиальные ведомости. 1875. №№ 15, 17, 18, 19, 20, 21; *Сумцов Н.* Иоанн Вышенский (Южнорусский полемист XVII в.) // Киевская старина. 1885. Т. XI. № 4; *Завитневич В.* «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1889. С. 65–84, 135–139; *Житецкий И.* Литературная деятельность Иоанна Вишенского // Киевская старина. 1890. Т. XXIX, № 4–6. С. 494–532; *Крымский А.* Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения // Киевская старина. 1895. Т. L, сентябрь. С. 211–247; т. LI, октябрь. С. 1–47; *Франко І.* Іван Вишенський і його твори. Львів, 1895; *Титов Ф.* Иоанн Вышенский // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1906. Т. VII. Стб. 132–135; *Щурат В.* До біографії і писань Івана з Вишні // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Т. LXXXVII. Львів, 1909. С. 48–63; *Грушевський М.* Історія української літератури. Київ, 1995. Т. V. Кн. 2. С. 91–163, 234–266; *Возняк М.* Історія української літератури. Львів, 1992. Кн. I. С. 125–170; *Маховець Л.* Твори видатного полеміста // Вітчизна. 1956. № 1. С. 170–177; *Перетц В.Н.* Иван Вишенский и польская литература XVI в. // *Перетц В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. Л., 1926. С. 15–49; *Еремин И.П.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке // ТОДРЛ. Т. IX. М.-Л., 1953; *Еремин И.П.* Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность // *Вишенский И.* Сочинения. М.-Л., 1955. С. 223–271; *Еремин И.П.* Археографический обзор сочинений Ивана Вишенского // *Вишенский И.* Сочинения. М.-Л., 1955. С. 272–280; *Скирда Т.І.* Суспільно-політичні погляди Івана Вишенського // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. Київ, 1956. С. 3–18; *Загайко П.*

Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. Київ, 1957. С. 40–60; *Шолом Ф.Я.* Иван Вишенский и Максим Грек. (Из истории русско-украинских литературных связей XVI – начала XVII в.) // Славянская филология. Сб. ст. М., 1958. Т. 3. С. 294–315; *Ніженець А.М.* Реалізм у творчості Івана Вишенського. Конспект лекцій. Харків, 1964; *Білецький О.І.* Полемічна література. Іван Вишенський // *Білецький О.І.* Зібранне творів. Київ, 1965. Т. 1; *Пінчук С.П.* Іван Вишенський. Життя і творчість. Харьків, 1968. С. 38–149; *Робинсон А.Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI – XVII века (Иван Вишенский, Аввакум, Симеон Полоцкий) // Русская литература на рубеже двух эпох: XVII – начала XVIII в. М., 1971. С. 33–82; *Пашук А.І.* Суспільний ідеал І. Вишенського // Від Вишенського до Сковороди. Київ, 1972. С. 8–24; *Gröschel B.* Die Sprache Ivan Vyšens'kyjs. Untersuchungen und Materialen zur historischen Grammatik des Ukrainischen. Köln und Wien: Böhlau Verlag, 1972. (Slavistische Forschungen 13); *Колосова В.П.* Автограф Ивана Вишенского // Федоровские чтения, 1978. М., 1981; *Харитонов В.С.* Іван Вишенський і розвиток ідей європейського гуманізму // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. Київ, 1981. С. 196–222; *Яременко П.К.* Іван Вишенський. Київ, 1982; *Паславський І.В.* Пантеїстична містика Івана Вишенського як форма ідеологічної опозиції церковному феодалізмові // *Паславський І.В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ, 1984; *Шевчук В.О.* Іван Вишенський та його послання // *Іван Вишенський.* Твори. Переклад В. Шевчука. Київ, 1986. С. 3–18; *Пелешенко Ю.В.* Дещо про традиції у творчості Івана Вишенського // Українське літературне бароко. Київ, 1987. С. 131–143; *Grabowicz G.* The Question of Authority in Ivan Vyšens'kyj: A Dialectics of Absence // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XII/XIII (1988/1989). P. 781–794; *Пашук А.І.* Іван Вишенський – мислитель і борець. Львів, 1990; *Стратій Я.М.* Іван Вишенський і спорідненість його вчення з ідеями Реформації // *Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ, 1991; *Goldblatt H.* On the Language Beliefs of Ivan Vyšens'kyj and the Counter-Reformation // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XV № 1/2 (1991). P. 7–34; *Ševčenko I.* Religious Polemical Literature in the Ukrainian and Belarusian Lands in the Sixteenth and Seventh Centuries // Journal of Ukrainian Studies. 1992. № 1–2; *Грабович Г.* Авторство і авторитет Івана Вишенського: діалектика відсутності // До історії української літератури. Київ, 1997; *Зема В.Є.* Семіотика «простоти» у творах Іоанна

Вишенського // Ґенеза. 1997, № 1(5). С. 183–186; *Зема В.Є.* Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського // Mediaevalia Ucrainica. Т. V. Київ, 1998. С. 82–92; *Савченко С.* Іван Вишенський: в пошуках автентичного образу // Київська старовина. 2007. № 4. С. 34–52.

[11] *Житецкий И.* Литературная деятельность Иоанна Вишенского // Киевская старина. 1890. Т. XXIX. № 4–6. С. 494–532.

[12] *Житецкий И.* Указ. соч. С. 530–531.

[13] *Пінчук С.П.* Іван Вишенський. Життя і творчість. Харьків, 1968. С. 48.

[14] *Харитонов В.С.* Іван Вишенський і розвиток ідей європейського гуманізму // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст. Київ, 1981. С. 216.

[15] *Лескинен М.В.* Этноконфессиональная проблематика в творчестве Ивана Вишенского // Ucrainica et belorossica. Исследования по истории Украины и Белоруссии. М., 1995. Вып. 1. С. 25.

[16] Там же. С. 26.

[17] Сноски на все сочинения И. Вишенского даются далее по изданию: *Иван Вишенский.* Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И.П. Еремина. М.-Л., 1955.

[18] См., напр.: Писание до князя Василия и всѣх православных християн. С. 17; Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 24; Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 66; Краткословны отвѣт Феодула … против безбожнаго, лживаго … писания Петра Скарги. С. 131; Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 174 и др.

[19] Напр.: «На панов же ваших руского роду, на сыны человѣческия, не надѣйтеся!» (Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 46); «То всѣ, Скарго, род руский в писмѣ и науке славянскаго языка благодатию Христа бога одержал, засвидѣтельствовал и тако достатечне спробовал» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193).

[20] «Тобѣ, в земли, зовемой полской, мешкаючому всякаго възраста, стану и преложенства народу, рускому, литовскому и лядскому, в роздѣленых сектах и вѣрах розмаитых, сей глас в слух да достиже» (Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 45). См. также: «Еднако же мнѣ повелѣнное, от архииерея божия послушав, паче же естественною любовию вас, брати руского народа,

палнм, боячися да негдѣ некий брат от моей любимое руси в сети того писания, которого и «ловом» Скарга назвал, не увязнет и от бога живого вѣчно не отпадет» (Краткословны отвѣт Феодула … против безбожнаго, лживаго … писания Петра Скарги. С. 131); «вавилонская музыка, и поганских наук блядословие руского народа з блгочестивой и православной вѣры в прелесть латынскую мало не всѣх выкрало» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193).

[21] «Еднак же, абы не разумѣла потворная мысль, яко не разумѣли народу рускаго люди тайное пропасти в покрытой ямѣ, в которую ловци звѣрей ловят» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 186–187).

[22] «Вѣруй, любимый прочитателю, если Скарга и всякий латинского рода человѣк до руской вѣры, церквѣ и науки правдивой не приступит…» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 205).

[23] «по простой приповѣдце нашее братии росси, як мовят…» (Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 60).

[24] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 60.

[25] Книжка Иоанна мниха Вишенского. С. 7 (заглавие сборника); Писание до князя Василия и всѣх православных християн. С. 16; Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 22; Краткословны отвѣт Феодула … против безбожнаго, лживаго … писания Петра Скарги. С. 130; Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 171; Послание Львовскому братству. С. 206.

[26] «Пойди, Скарго, в Великую Россию и прочитай истории житий оных святых мужей, чюдотворцев великих… А навет, сели не хочеш плодоносия спасителнаго языка словенскаго от Великой России доведоватися, доступи в Киевѣ в монастырь Печерский, а ту же у тебѣ дома, в державѣ короны Польской, не ленися и выспрашивай о святых оных, чюдотворством мало не равным великороссийским от бога почтенных святым мужем» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 192).

[27] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 171.

[28] Посвящение кн. Михаилу Вишневецкому. С. 170.

[29] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 39.

[30] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 25; Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 47; Краткословны отвѣт Феодула … против безбожнаго, лживаго … писания Петра Скарги. С. 146–147; Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193.

[31] Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 45.

[32] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 192, 194.

[33] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 79.

[34] Там же.

[35] Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 49.

[36] «А если бы еси хотел, Скарго, овде в турскую землю приходитися, либо довѣдати, тогда множество неисчетное по всѣх сторонах найдеш в роде сербском и болгарском от языка и письма словенскаго постившихся и в целых телесѣх освященных» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 192).

[37] «По сем мало отдохнул от навѣта греческого царя болгарский, пождав приличное время, паки устремися со великою силою и яростию зѣлною на греческое царство, яко даже и до основания градове разбиваше, преселники в землю болгарскую греки привитает и болгари убо убо в землю греческую преселяет и попирает всю землю царства греческого, се ест Пропондию, Фракию, Македонию, Феталию, Еладу, Ахаию и даже до Пелопова острова, якоже зримые градове их и до нынѣ неустроены видны сут» (Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 79).

[38] Захария Копыстенский. Палинодия, или книга обороны кафолической // Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878. См., напр., стб. 856, 1055.

[39] Там же. Стб. 857.

[40] «С нами Бог, восточными! Разумѣйте, языци, и ты, прегордая латино, и покаряйся, як с нами Бог!» (Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 35); «Иноци же сугуб плач и вопль возношаху и вопияху: «Боже, приидоша языци во жребий твоея матере, оскверниша церков святую твою, положиша Афона, яко овощное хранилище…» (Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 88); «Яко же ты смѣеш хулный язык, Скарго, на святых учителей грецких отверзати и хулити, зазрость приписуючи, яко бы, от той побежденны будучи, не подали языку рускому, в письмѣ сло-

венском живущему, науки?» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193) и др.

[41] «Не зовутся вси языки крещенные в имя отца и сына и святого духа, иншим именем, наченши от восходних сторон и до западных не доходячи, где право-славнии со папежники смѣшаются, яко у Венеции, Крытѣ и других нациях, и на полудне и полночи кождый отмѣнный своим голосом зовомый язык, а меновите греци, арапи, сѣверани, серби, болгаре, словяне, арабанаши, мултяне, богданци, москва и наша рус, – толко "христианин"» (Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 39).

[42] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 146.

[43] «То нам все учители грецкии подали, явили, растолковали и научили тако достатечнѣ, иж и наподленнѣйший в разумѣ языка словенскаго русин, либо сербин или болгарин вѣдает и разумѣет, чем спастися может, если только сам восхощет» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 191, также см. С. 192).

[44] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 172.

[45] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 23.

[46] Там же. С. 24.

[47] Помимо «Порады» снова он к теме защиты церковнославянского языка подробно возвращается в «Зачапке».

[48] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 192.

[49] Там же. С. 171.

[50] Там же. С. 192.

[51] «Ибо не токмо от християнскаго рода, но и от самых неверных турков бѣсные, приходяще, прощение и свободу от недуг и страстей относят, получают» (Там же).

[52] «А латынский род давно уже с своим костелом адовыми враты затворен и на погибель вѣчную запечатован есть» (Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 156); «Но реку о нынѣшнем хитром и мудром роду латынском, чем нихто не святится, ани освященным быти не покажется никакоже» (Зачапка мудраго латынника з глупым русином.

С. 194); «пошли искати и видѣти в родѣ латынском мощей либо тѣла, реку, какие освященные и, коротко сказываючи, окружили все предѣла латынские, Венецкую державу, Рим, во Влошех, кляшторы, по горах будовные, и всѣ мѣста теснѣйшия богомолцев латынских» (Там же. С. 195); «Не мов же ани разсуждай, любимый прочитателю, невѣрием альбо мнѣнием читаючи, абы что своим помыслом или враждею против рода латынского рекло, але вѣруй, ... Вѣруй, любимый прочитателю, если Скарга и всякий латинского рода человѣк ...» (Там же. С. 205), и др.

[53] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 194–195.

[54] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 153.

[55] «Во время царства Михаила Матеолога греческаго рать зѣло обдержна бяше между греки и латиною, якоже и восприяти греком многу державу градов и весий случися. Царство теж Византийское в то время дань даваше болгаром, и вражду такное имаше цар греческий на болгарского. Обаче в нуждѣ сый смиряется и просит о помощ италияны, еже ест латину, и абие цар болгарский Калойян устромися греком во помощ ... Латина же, слышавши сия, скоро ополчаются царю Матеологу, во погибел паче, неже на спасение» (Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 79–80); «Видеши ли, яко тот след правдивой церкви христовой – смирение и нищету духовную латынники еси утратили, радость, властолюбие, могущесво и славу мирскую ухваляючи» (Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 152); «Разумѣйте, языци, и ты, прегордая латино, и покаряйся, як с нами Бог!» (Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 35).

[56] «Чому ся ты, рымлянине, смѣеш з духовнаго иноческого чина?» (Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 25) и др.

[57] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 133.

[58] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 59, 63; Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 143; Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 195.

59 Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 181, 196.

60 Там же. С. 196.

61 Там же.

62 Там же. С. 195.

63 Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 158.

64 Например: «А что поминает первых святых пап чюдотворцов и мучеников, которые в Римѣ были, и тѣми похвалу себѣ латынски баснослов Скарга учинити хощет, тогда да знают латынскии мудрецы, яко тѣ не нынѣшних пап вѣры были, але восточных, и для того страдали и благодать чудотворная в них дѣйствовала, иж доколь с восточными едино были, тогда ся и мученики межь папами находили и того поединкового началства не слыхати было, толко братья равные и единомудренные папы римские с восточными патриархами были. А когда от восточных отпали, когда знашел ся в Римѣ тот один, и глава всемирная, и костела римского старший, тогда и мученики и чюдотворства между папами погибли и благодать духовная отлетѣла» (Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 160).

65 В этом отношении из числа западнорусских полемистов той эпохи с ним можно сравнить разве только Стефана Зизания.

66 Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 94.

67 Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 196.

68 Там же. С. 195.

69 Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 156.

70 Извѣщение краткое о латинской прелести. С. 110.

71 Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 153.

72 Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 175.

73 Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 153.

74 Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 185.

75 Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 196.

76 Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 24.

[77] Извѣщение краткое о латинской прелести. С. 119.
[78] Послание старице Доминикии. С. 163.
[79] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 172.
[80] Там же. С. 176.
[81] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 154.
[82] Там же. С. 154.
[83] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 89.
[84] Там же. С. 94–95.
[85] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 172.
[86] Там же. С. 194.
[87] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 152.
[88] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 94.
[89] Извѣщение краткое о латинской прелести. С. 119.
[90] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 141–142.
[91] Там же.
[92] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193.
[93] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 146.
[94] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 33.
[95] Зачапка мудраго латынника з глупым русином. С. 193.
[96] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 39.
[97] Порада, како да ся очистит Церков христова, заплюгавленная лживыми пастыри. С. 39.
[98] Там же. С. 34.
[99] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 94.
[100] Там же. С. 67.
[101] Послание старице Доминикии. С. 164.
[102] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 66.
[103] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 132–133.
[104] Писание до всѣх обще, в Лядской земли живущих. С. 46.
[105] Послание Львовскому братству. С. 207.

[106] Краткословны отвѣт Феодула ... против безбожнаго, лживаго ... писания Петра Скарги. С. 146.
[107] См. об этом: *Неменский О.Б.* Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М., 2008.
[108] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 71.
[109] Рассуждения на этот счет встречаются у Ивана Вишенского дважды. В «Пораде» он пишет: «Лѣпше бо вам без владык и без попов, от диавола поставленных, до церкви ходити и православие хранѣти, нежели с владыками и попами, не от Бога званными, у церкви быти и с тое ся ругати, и православие попирати. Не попы бо вас спасут, или владыки, или митрополиты, але вѣры наше тайнство православное с хранением заповедей божиих – тое нас спасти мает» (С. 24). А в «Писании к утекшим от православное вѣры епископом» он вкладывает в уста патриарха Иеремии (во время его пребывания на Западной Руси) следующие слова: «Уже пастыре ведлуг свѣта сего пелгримуют, уже пастыре князю вѣка сего на службу его приказалися сут, уже пастыре о вѣчный живот, и ваш и свой, ничого не дбают, уже пастыре нынѣшний вѣк выжити, выроскошовати, выславитися, выгордитися, выбогатитися, вымудритися умыслили сут. Спасайтеся, братия моя возлюбленная, вѣрное стадо христово, роде избранный, языку святый, царское священие, людие обновления, российский благочестивый народе, сами. Спасайтеся вѣрою; спасайтеся заповѣдми евангелскими; спасайтеся законом отеческим; спасайтеся чистым и цѣломудрым житием!» (С. 71).
[110] См., напр.: *Грушевський М.С.* Історія української літератури. Київ, 1995. Т. V. Кн. 2. С. 96.
[111] Там же. С. 72.
[112] Писание к утекшим от православное вѣры епископом. С. 67.

Флоря Б.Н.

ПРИСЯГА ШЛЯХТЫ «ЗА ПУЩЕЙ»

В настоящее время хорошо известно, что после занятия русскими войсками в 1654–1655 годах значительных территорий Великого княжества Литовского большое количество шляхты осталось на месте и принесло присягу новой власти. Сравнительно недавно была опубликована крестоприводная книга, составленная во время похода князя С.А. Урусова осенью 1655 г. в западные поветы Великого княжества. В книге зафиксирована присяга свыше 2000 шляхтичей. Сохранились и другие крестоприводные книги этого и более позднего времени[1]. При всей важности этих источников для характеристики отношений между шляхтой и русской властью они не отвечают на ряд важных вопросов. В сущности, они содержат лишь списки лиц, принесших присягу. Неизвестен даже текст, по которому они приносили присягу, в книгах указывалось лишь, что она приносилась на евангелии. Остается по этому неизвестным, какие обязательства брала на себя шляхта, принося присягу. И, конечно, крестоприводные книги не содержат никаких сведений о том, как сама шляхта объясняла и оправдывала свои действия. В настоящее время этот пробел в известной мере может заполнить свидетельство документа, помещенного в одно из крестоприводных книг, составленных после похода С.А. Урусова. Документ в книге снабжен заголовком: «Перевод с книг, как подписывали и присягали шляхты разных поветов за пущей»[2]. Так как упомянутая здесь пуща находилась за Неманом, то ясно, что речь идет о тексте, по которому приносила присягу шляхта наиболее западных поветов Великого княжества Литовского, занятых русскими войсками. Под текстом присяги, как следует из помещенного далее перечня, поставили свои подписи 220 чел., шляхтичи и несколько католических священников

во главе с ковенским старостой и ковенским подсудком[3]. Указание на «перевод» говорит о том, что текст не был составлен в русской воеводской канцелярии. Вероятно, учитывая пограничное положение этой территории, воевода согласился с тем, что шляхта принесла присягу царю по составленному ею образцу. Такое предположение находит подтверждение в самом тексте документа.

Документ условно можно поделить на две части. В первой содержалось решение подчиниться власти царя. Оно мотивировалось упадком государства, отсутствием «обороны» со стороны короля Яна Казимира и успехами Алексея Михайловича, которые свидетельствуют о благоволении к нему Бога. Божьей воле, выраженной таким способом, составители присяги выражали готовность повиноваться.

Иной характер носит вторая часть. В ней составители присяги от имени «рыцарства поветов розных» Великого княжества Литовского заявляли о своем решении избрать Алексея Михайловича Великим князем литовским. Это решение мотивировалось ссылкой на сообщения Станислава Орды, который шляхту «додержением всех вольностей и права обнадежил». Имелась в виду грамота Алексея Михайловича, врученная 5 сентября 1655 г. С. Орде, в которой содержалось обещание не нарушать прав и вольностей шляхты и сохранить за шляхтичами их владения[4]. Далее следовала ссылка на аналогичные обещания, содержавшиеся в грамоте ковенского воеводы князя С.П. Львова. Уверенностью в том, что царь «веру и вольности наши, что праведно нам обещал, держать похочет», составители присяги и объясняли свое решение оказать «послушность» Алексею Михайловичу. Наконец в тексте выражалось пожелание, чтобы царь одобрил статьи, переданные посланцем ошмянского старосты Адама Саковича П. Ролей, которые содержали целый ряд пожеланий шляхты[5]. Эти особенности публикуемого текста ясно говорят о том, что он не мог быть составлен в канцелярии русского воеводы Ковна. Перед нами очень интересное свидетельство поведения и социальной психологии значительной группы шляхты Великого княжества Литовского в критической для Польско-Литовского государства ситуации.

* * *

Перевод с книг, как подписывались и присягали шляхты розных поветов за пущей.

Мы сами, державцы и владетели, урядники земские и городовые, шляхта, жильцы, рыцерство поветов розных Великого княжства Литовского.

Коли так сталося за волею, радой и делом Бога всемогущего, которые есть владатель монархами, владеет царствы и королевствы, и одно царство повышать, а другое – понижать, а народ переставить народови. Дело до того пришло через лихие рады, что панство наше в длину и в ширину есть с правым делом мужество или пропасть или воскреснуть, взято столичное место Вилна, обнято через наяснеишего великого з божие милости великого государя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержца (далее – полный царский титул. – *Б. Ф.).* А потом за справою и поступком певные особы части и некоторые поветы швецкому поддалися королю. А мы, ни маючи никакие и не сподеваючись обороны от наяснеишего Яна Казимера короля польского, радеем видети оного дела и счастья с кручин новано, которого с помочи и с кровью нашею не мошно бысть видечи, не супротивляючися воли божий и власти его., которого воен всих початком и через которого радости приходят, вся измога, за которого идучи волею и ничему делу ротному не сопротивляючися, его святому престолу, взявши собе за праводницу святую и пречистую завсегда девицу пресвятую цареву Марию матерь божию, видячи ровность божества и языка и веры, ровность одежд с славным народом государств Руских, за раденьем его милости пана Станислава на Тменю и Рухчю Орды, которой ласкою и добростию его царской милости утвердил и додержанием всех вольностей и права обнадежил, також и лист до нас его царской милости великочестного его милости князя Семена Петровича Львова, окольничего и воеводы его царской милости, показал, про што наяснейшего царя его милости великого князя Алексея Михайловича и того святобливаго наяснейшаго потомка и наступников за властивого и вольнообраного царя

и за великого князя Великого княжства Литовского обираем и подносим, которому всякое вотлуг правое вольности отдаем послушность, надежны и надежны надежи праведное, что его царская милость, царь наш милостивый, добродетельством своим утвердит царство, собе с небеси повереное, веру и вольности наши, что праведно нам обещал держать похочет против челобитья нашего в списке посланых через честного его милости пана Адама Саковича старосту ошмянского наяснейшего его царские милости. На што для вечное великое славы и памяти всим теперешним и впрод приидущих веков людем и народом вечно тых царств слученых в утвержение, а на помножение, что есть перво хвалы Господни всемогущего в Троице святого единого Бога и пренепорочнеи прчистои Богоматери и всех небесных сил вместо присяг наших, то ж имя страшное взяв на помощь Господа Бога, на верное подданство царю его милости. А царю, нашему милостивому, а на нерозерваную вечную с обеих сторон милость нашего народу с народом царств его царской милости Руских, как братию в одно нерозлучно слученых так в один люд и силу, что, дай Боже, счастливо.

Писан году тысяща шестьсот пятьдесят шестаго.

Российский государственный архив древних актов. Ф. 145 (Приказ Великого княжества Смоленского). Кн. 3. Лл. 237–240 об.

---

[1] Так, можно отметить сборник таких книг 1655–1660 годов, переплетенных в одной рукописи Российский государственный архив древних актов. Ф. 145 (Приказ Великого княжества Смоленского). Кн. 3.

[2] РГАДА. Ф. 145. Кн. 3. Л. 237.

[3] Там же. Лл. 241–254.

[4] Текст этого документа см.: *Заборовский Л.В.* Великое княжество Литовское и Россия во время польского Потопа. М., 1994. С. 41–42. О передаче грамоты С. Орде см.: Там же. С. 43

[5] Текст этих статей с резолюциями царя см.: *Заборовский Л.В.* Указ. соч. С. 84–88.

Шпирт А.М.

«ПРАВОСЛАВНЫЕ» В ЕВРЕЙСКИХ ХРОНИКАХ ВРЕМЕН БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦКОГО[1]

Еврейские хроники были написаны и опубликованы почти сразу после начала казацкого восстания на Украине 1648 г. За пять лет между 1648 и 1652 годами помимо разнообразной литургической литературы вышли в свет четыре хроники. Наиболее ранняя из них – «Тяготы времен» («Tsok ha'ittim») – была написана Меиром Шмуэлем из Щебжешина между Зборовским и Белоцерковским соглашениями и опубликована в Кракове в 1649/50 г. В 1651 г. в Амстердаме в приложении к «Selichot» («Плачам») вышла небольшая по размеру хроника рабби Шабтая Меира Хакоена (рабби Шаха) (годы жизни 1622–1662) «Свиток тягот» («Megillat Eifa»). В том же году в голландской столице вышла в свет хроника Габриэля Шусберга из Жешова «Petach tshuva» («Путь к покаянию»). Наконец, в 1652/53 г. в Венеции была издана считающаяся исследователями наиболее ценной хроника Натана Неты Ганновера (? – 1683) «Yaven Metsula» («Пучина бездонная»)[2].

Авторы хроник не были непосредственными свидетелями восстания и в своих сочинениях опирались на сообщения выживших евреев, а также на опубликованные раннее письменные тексты литургического характера. Еврейские хронисты хотели увековечить память о погибших, однако их память – это не фиксация «фактов», а определенного рода стратегия по формированию коллективной памяти. Традиционной формой этой стратегии являлось изображение еврейского мученичества и **жертвенности** перед внешней угрозой крещения (kiddush ha'shem)[3]. Эта традиция восходит к еврейским хроникам XII в., в которых описывались погромы рейнских евреев во

время Первого крестового похода, и находит свое продолжение в еврейских текстах середины XVII в. Речи Посполитой[4].

Исключительное внимание к судьбе соплеменников, создающее впечатление, что казаки действовали лишь против евреев, уверенность в том, что казацкое восстание было уже предсказано в ветхозаветных Притчах (Габриэль Шусберг, Натан Ганновер) – все это ясно свидетельствует о том, что авторы хроник следовали целям, далеким от простого исторического описания. Гонения на евреев рассматривались еврейскими хронистами как следствие богоизбранности еврейского народа и польских евреев в особенности[5].

Исследователи комплексно исследуют еврейские хроники. Их интересует соотнесение фактической и религиозной истории, исторической памяти и историографии, а также перекличка хроник с литургическими и мартирологическими текстами[6]. Вместе с тем некоторые аспекты еврейских хроник рассмотрены недостаточно полно. Хотя М. Росман, прежде всего, на основе хроники Натана Ганновера, показал отношение евреев к полякам, к государственной власти и стране, в которой они жили[7], тем не менее, взгляд еврейских хронистов на христиан, восставших казаков и православных жителей Речи Посполитой все еще не нашел достаточного освещения в научной литературе.

Подчеркивая специфический характер еврейских хроник как исторического источника, мы, тем не менее, не можем игнорировать их важность в качестве свидетельства представляемой культуры.

Благодаря концепту о kiddush ha-shem в еврейской литературе происходит драматическое и конфликтное восприятие окружающего мира христианства. Идеология святости, основанная на готовности умереть во имя собственной веры, была направлена и против христианского давления и претензий на историческую правду и содержала в себе глубокий полемический накал. В еврейских хрониках ставились вопросы религиозного значения: почему Бог, выбравший евреев своим избранным народом, отдает победу

христианам? Не изменяет ли Он тем самым заключенному ранее договору и, соответственно, не указывает ли на истинность Нового Завета?[8]

В еврейских хрониках, созданных в годы Первого крестового похода 1096 г., можно найти острые нападки на христиан, стремящихся силой обратить евреев в христианство, насмешки над их верой в святые места, а также выпады против Христа и Богоматери[9]. В еврейских хрониках времен Б. Хмельницкого также можно найти антихристианские выпады. Так, в пламенной речи главы еврейской общины Тульчина рабби Элиэзера из хроники Шабтая говорится о пустоте, низости и бессмыслии христианской религии, представляемой не иначе как языческой. Казаки, предлагающие принять евреям православие, просят их перейти на сторону их Бога, священных изображений и крестов. При этом отказ евреев – это не только верность заповеди Второзакония (Втор 18:10–14), но и твердость перед искушением социального аванса[10]. Габриэль Шусберг с такой же уверенностью, как и Шабтай, категоричен в отношении христианства, чьи слова, символы и обряды – ничто другое как небытие, отсутствие трансцендентности: «Они испытывали их каждый день словами, небытием (т. е. предлагая свои религиозные обряды), соблазнами, убеждениями, угрозами и ужасными преувеличениями»[11]. Э. Фрам отметил, что Шусберг использует игру слов: «слова» казаков – это еще и хлеб в их ртах. Таким образом, еврейский хронист создает прямую аллюзию с христианской евхаристией, а именно с догматом о преосуществлении: их слова так же пусты, как и вера, что в причастии есть тело и кровь Бога. Автор «Petach tshuva» убеждает: «никто не будет спасен их ложью» (то есть верой в христианские символы) и, что надежда лишенных имущества евреев будет исполнена, ибо Бог восстает «ради страдания нищих и воздыхания бедных» (Пс 11:6). Бог не обманывает (Авв 2:3), – указывает Шусберг, подчеркивая тем самым не только истинность собственной веры, но и уверенность

правильного понимания Божественной воли, по которой Бог забирает евреев на вечер встречи субботы[12].

Рассказы Меира из Щебжешина и Натана Ганновера построены по несколько иным схемам. Оба хрониста ничего не пишут об обещаниях социального порядка, но и не вкладывают в требования православных каких-либо упоминаний о христианских символах. В то время как христиане у Меира ставят под сомнение действительность идеи богоизбранности евреев, от которых отказался Бог, тем самым, позволив их убивать, то в отрывке Натана Ганновера о Тульчине вообще отсутствуют какие-либо выпады против христианских sacra.

Антихристианские мотивы могут выражаться различными способами. Один из них – использование риторики осквернения.

Типичное действие христиан, описываемое еврейскими хронистами в 1096 г. – нападение на евреев с ножами и мечами, выбрасывание их из домов на грязные улицы, где их раздевают и топчут ногами[13]. Таким же образом христиане ведут себя со свитками Торы: их разворачивают и втаптывают в грязь. Все эти примеры вызваны свидетельствовать, что христиане осведомлены о sacrum другой культуры, которое должно быть осквернено, уничтожено или унижено. Еврейские хроники времен восстания Б. Хмельницкого изобилуют подобными примерами столь же жестокого отношения к евреям и их sacra со стороны восставших казаков[14].

Другой прием – полемическое сопоставление чистой еврейской семьи и нечестивых казаков. Широкий социальный, возрастной и гендерный спектр мучеников передает жестокость убийц, которые никого не жалели. Наиболее часто описываемое действие – описание смерти матерей и их детей[15]. Хотя в отличие от хроник Первого крестового похода, еврейские тексты времен Б. Хмельницкого описывают многочисленные случаи насилия в отношении женщин, их авторы стремятся передать разрушаемый чистый образ еврейской семьи. В то же время примеры, подобные триерскому, когда

еврейская девушка совершила самоубийство, не позволив крестоносцам обольстить себя, также приводятся и в еврейских хрониках XVII в.[16]

Следующий мотив, связанный с образом «святого семейства», который может быть расценен как «антихристианский» – принуждение матерей есть собственных детей[17]. По словам хронистов, в Полонном и Кременце казаки поджаривали детей на вертеле и давали их мясо матерям. Меир, а затем и Ганновер описывают действия некоего «злодея», который, подражая еврейским обычаям, резал младенцев и продавал их как мясо[18]. Этот мотив в равной степени может быть отослан как к Иеремии (Иер. 10:25) (где указывается, что племена съели «Иакова, пожрали его и истребили его, а жилище его опустошили») или к Плачу Иеремии (Плач 2:20; 4:10), так и к Михею (Мих. 3:5). Как показывает И. Юваль, ветхозаветные пророчества о людоедстве врагов Израиля в Средние века получают новый смысл. Так, евреи, обвиненные в ритуальных убийствах, в своем контраргументе обвиняют самих христиан в каннибализме – не евреи, потребляющие кровь христианских младенцев, но сами христиане, убивающие евреев и верящие в догмат о причастии – каннибалы[19]. Это не евреи для своих целей и с помощью своих законов убивают христианских младенцев (т. е. так как вели себя казаки, представляющие себя евреями), но сами христиане убивают еврейских детей.

Еврейские хронисты передают представление о ненависти христиан к евреям. Так, немировские жители оказали содействие казакам не «столько из приверженности к Хмелю, сколько из ненависти к евреям»[20]. Христиане, видя убийство евреев, ликовали и торжествовали[21], а евреям приходилось бросать своих погибших соплеменников под покровом ночи, чтобы христиане не могли злорадствовать и ликовать, глядя на могилы евреев[22]. После того как казаки ушли из Быхова и в городе осталось много раненых евреев, местные жители живьем закопали их в могилу, отказывая им в пощаде под тем предлогом, что «им не будет исцеления»[23]. Хронисты

передают опасения бежавших от опасности евреев, которые были уверены, что православные жители их ненавидят и ждут любой возможности напасть на них[24]. Таким образом, авторы еврейских хроник подчеркивали, что причиной ненависти к евреям и еврейских погромов является религиозный фактор[25].

По сравнению с еврейскими текстами, создававшимся после Первого крестового похода, антихристианские мотивы хроник эпохи восстания Б. Хмельницкого выражены значительно менее ярко. Сама ситуация kiddush ha-shem, т. е. возможность предоставления христианами выбора между смертью и принятием новой религии, в созданных хрониках описывается не так часто. Я. Кац, первый, кто обратил внимание на развитие представлений о мученичестве между 1096 и 1648 г. обосновывает это различие с одной стороны «ослаблением стремления христианских народов обратить евреев в христианство», с другой – «снижением скрытой и открытой полемики с христианством»[26]. Антихристианские мотивы также могли быть приглушены из-за поляков, на стороне которых евреи однозначно выступали в этом конфликте.

Авторы еврейских хроник, тем не менее, дают нам возможность прояснить их отношение к украинскому православному населению. Меир называет православных «лицемерными и двуличными», так как «они прикидываются любящими [евреев], словно друзья детства, а в тайниках души замышляют пролить их кровь и овладеть беспрепятственно всем, что им принадлежит»[27]. Автор «Tsok ha'ittim» рассказывает, как «по свойственной им хитрости православные увещевали евреев вернуться домой, что они поступят с ними милосердно» и «как только евреи возвратились по домам, сейчас же неприятель последовал за ними; отобрал у них все дорогое и ценное, что только смог разыскать в их домах»[28]. В полной мере подобное отношение к православным передается и Натаном Ганновером. По словам автора «Yaven Metsula», Б. Хмельницкий «замышлял злое, как вообще в привычках православных, так они представляются любящими евреев,

ведут с ними дружеские речи, утешают и увещевают мягкими словами, но... мстят им устами своими и языком своим лгут перед ними, сердце же их несправедливо перед ними и они не верны своему завету»[29].

Приводя пример столь лицемерного отношения к евреям, Ганновер рассказывает историю из жизни родного Заслава: «Некоторые понадеялись на своих друзей православных, веря, что те их спасут, и они скрывались по лесам в ожидании, пока минет гроза. Когда вернулись... друзья-горожане схватили их, желая убить, и евреи просили, чтоб их убили на кладбище, дабы быть погребенными, согласно обычаю. Так и поступили»[30]. Таким же образом описывается ситуация в Остроге в 1649 г.: «Жители Острога: сначала прикинулись хорошо относящимся к евреям. Они разослали по всей округе письма, в которых приглашали евреев вернуться домой». После возвращения евреев православные призвали казаков, которые напали на евреев и убили их. По словам Ганновера, смогли спастись лишь три еврея и один польский военачальник с 80 воинами[31].

Мотив о двуличии христиан, на первый взгляд, может быть объяснен при помощи комментариев к истории Исава и Иакова, когда Исав, целуя своего брата, на самом деле пытается убить его (Быт 33:4). В еврейской литературе Исав становится образом Эдома, христианского мира. Благожелательное отношение к евреям со стороны христианского мира иллюзорно. Истинное положение вещей проявляется к уповании на Бога, на безоговорочном признании Его воли. Лицемерие и двуличие православных противопоставляется святости еврейских мучеников, единогласно выбравших смерть.

С другой стороны, объяснение такого «лицемерного» отношения к евреям со стороны православных может лежать не только религиозном контексте. Известно, что отношения с христианским населением и евреями регулировались как с помощью привилегий, утверждавшихся королями или магнатами, так и посредством соглашений, заключаемыми с магистратами, которые, хотя были

менее благоприятными, чем первые, тем не менее, обеспечивали мирное сосуществование двух враждебных друг другу городских корпораций[32]. Лицемерность православных – это, может быть, и поддержка, оказываемая мещанами своим единоверцам-казакам и, соответственно, нарушение данных ими прежде обязательств.

Хроника Натана Ганновера дает нам возможность проследить, как создавалось столь лицемерное поведение православных. Так, после первых дней восстания, сопровождаемого многочисленными убийствами поляков и евреев, Б. Хмельницкий задается вопросом: «Давайте надумаем что-нибудь, чтоб не стать позорищем и поруганием наших недругов; ведь мы стали отвратны для населения Польши. Когда короли Эдома узнают обо всех наших злодеяниях, они пойдут на нас войной, а нас ведь немного» [33].

Габриэль, Меир и Натан описывают дилемму, которая встала перед евреями Тульчина. Поляки выдали евреев казакам и евреи намеривались отомстить полякам за их предательство. Однако раввины отговорили их от такого шага, объясняя это тем, что тем самым они подвергнут опасности других евреев в Польше[34].

Таким образом, дискурсы «православных» и «евреев» оцениваются в контексте еврейской дискуссии о kiddush ha-shem. Этическое содержание этой заповеди подвергается определенной универсализации. Как и евреи, так и «православные» понимали и осознавали свое подчиненное положение меньшинства[35]. Соответственно, невольно создается аллюзия, что как православные, так и евреи в мире, где они лишены доступа к власти, должны следовать одним и тем же правилам морали. Однако в отличие от евреев, Хмельницкий получает совет осквернить «имя Бога». Его лицемерное поведение: рассылка миролюбивых писем полякам и евреям и одновременное обращение к татарам и православному населению с призывом истребить своих врагов – единственная возможность выжить уже после трансгрессии заданных границ, определявших социальное и религиозное подчинение и отсутствие легитимной власти для отмщения.

Интересно отметить источники, которые типологически связаны с затронутой хронистами темой мести. И. Юваль приводит пример из книги книге «Ma'aseh Nissim», изданной в Вормсе в XVII в. В ней описывается событие, по-видимому, свидетельствующее о готовности евреев ответить на силу силой. Согласно этому рассказу, якобы произошедшему во время эпидемии чумы в 1349 г., евреи Вормса, узнав, что их обвиняют в отравлении колодцев и приговаривают к смертной казни, во главе с руководителями общины решили ответить насилием на насилие: спрятав кинжалы за одежду, после того как вердикт был объявлен, они напали на магистрат города и убили его членов[36]. Подобный эпизод также приведен в «Shevet Yehuda» Соломона ибн Верги, хроникой которого пользовался Натан Ганновер.

По мнению И. Юваля, событие, описанное в «Ma'aseh Nissim», может быть, воспринято с сомнением, однако оно дает нам информацию о том, как евреи желали сами себя представлять. В Средние века евреи неохотно использовали насилие в актах мести, считая, что месть должна быть отложена до мессианской эпохи. Перечисление евреев, убитых не-евреями, обычно сопровождалось вставкой, что Бог отомстит за их кровь, т. е. месть будет зависеть от воли Бога, но не человека. Хотя еврейские хронисты, описывающие события 1648–1649 годов, рассказывают, как евреи принимали вместе с поляками участие в карательных экспедициях и мстили за кровь убитых соплеменников, тем не менее, традиционное положение об отмщении не-евреям Богом, характерно и для них. Отмщение членам магистрата, как и желание тульчинских евреев отомстить предавшим и выдавшим их на смерть полякам свидетельствует о подавленных надеждах евреев, которые можно объяснить отсутствием у них реальных источников власти.

Диалог, приведенный в известном сочинении XIII в. «Sefer Hasidim» также проливает свет на возможные источники появления в еврейских хрониках XVII в. дискуссии об отмщении христианам. В

этом средневековом еврейском трактате рассказывается о том, как один еврей хотел уничтожить христианскую икону. Однако, его спутник пытался отговорить его от такого поступка. Он «сказал ему: «Они могут убить тебя [если ты сделаешь это]». Он сказал: «это ради освящения Божественного имени». Другой ответил: «Ты не получишь награды, но совершишь грех, так как ты подвергнешь опасности свою жизнь. Кроме того, не рискуй своими детьми и другими [еврейскими] жителями города. Что написано: «Не бесчестите святого имени моего, чтоб я был святым среди Сынов Израилевых» (Лев 22:32); «только берегись и тщательно храни душу твою...» (Втор 4:9)[37]. Таким образом, практика насилия в отношении доминирующего общества признается вредной не только потому, что она приводит к риску для жизни евреев, но и к осквернению Бога (т. н. «hillul ha'shem»)[38].

Натан и Меир уделяют внимание социальным причинам казацкого восстания и еврейских погромов. Еврейские хронисты весьма четко отличают «греков» (javan) как холопов (rekim, pochazim) от панов, поляков-католиков. Именно, вероятно, поэтому православный Я. Четвертинский в еврейских хрониках представлен, скорее как католик, чем православный[39].

Конфликт между поляками и православными Ганновер усматривал в социально-религиозных противоречиях: «В его дни усилилась папская вера в Польше, в то время как большинство магнатов и первенствующих панов склонялось греческой вере и обе церкви были равноправны. Так было до воцарения короля Сигизмунда. Вышеупомянутый король стал возвышать магнатов и панов папской веры и унижать магнатов и панов греческой веры так, что почти все православные магнаты и паны изменили своей вере и перешли в папскую, а православный народ стал все больше нищать, сделался презираемым и низким и обратился в крепостных слуг панов и даже, особо скажем, у евреев»[40]. Можно с большей уверенностью предполагать, что Ганновер, приводя этот отрывок в

своей хронике, руководствовался источником православного происхождения. Приведенный отрывок имеет ярко выраженный локальный характер, который приобретает общепольский нарратив. Ганновер, житель небольшого волынского местечка, отображает историческую память православных, жителей своей области, когда пишет о славном и добром времени, когда почти вся знать исповедовала православие, а католическая и православная церкви пользовались равноправным положением. Не сложно отметить аналогии такого представления в книжной православной культуре Речи Посполитой рубежа XVI–XVII вв., как в «Перестроге» (1606) Мартина Броневского и «Треносе» (1610) М. Смотрицкого и отметить расхождение этого представления с конкретной исторической ситуацией даже перед 1648 г.[41]

Автор «Yaven Metsula» описывает тяжелое положение православных, угнетаемых поляками, невольно сопоставляет их положение с ситуацией евреев, которые были рабами в Египте: «беднота православного народа была порабощена магнатами и панами, они омрачали их жизнь тяжкими работами и всякими трудами дома и в поле. И наложили на них паны большие подати, а некоторые паны подвергали их тяжким и горьким мучениям, побуждая их перейти в папскую веру. И так они были унижены, что почти все народы, и даже тот народ, что стоит ниже всех, владычествовали над ними»[42]. По мнению С. Плохия, описание Ганновером горестного положения простого населения может иметь своим источником «христианскую пропаганду», иными словами православную или католическую проповедь[43]. Вместе с тем подобное отношение Ганновера лежит в русле моралистических традиций раввинистической литературы. Указывая, что аренда евреями шляхетских поместий стала одной из главных причин постигших их бедствий, Ганновер следует предостережениям еврейских институтов, запрещавших подобные занятия[44]. Так, первое решение Ваада Четырех земель 1581 г. запрещало в границах Великой и Малой Польши и Мазовии под

угрозой анафемы и штрафа в сумме 200 злотых арендовать сбор чопового, монетные дворы и таможни. Запрет на подобный вид деятельности был обоснован тем, что подобного рода занятия могут привести к «большой опасности»[45]. Однако требование Ваада не было выполнено. В одном из своих респонсов рабби Иоэль Сиркес повторил опасения еврейской элиты. Он указывал, что «общины устанавливают и приказывают [под угрозой] многочисленных наказаний, чтобы евреи не брали в аренду сбор чопового, так как из-за жалоб христиан есть большая опасность, в том что евреи господствуют и правят над ними как короли и князья»[46].

В «Tsok ha'ittim» и «Yaven Metsula» рассказывается не только о еврейских погромах, устроенных казаками и даже поляками[47], но и о бедствиях, постигших христианское население. При этом речь идет не только о католиках[48], но и о самих православных[49]. Евреи, чьи свидетельства пытаются передать хронисты, понимают, что православные жители также оказываются в опасности от нападений татар и казаков. Поэтому Натан Ганновер и Меир из Щебжешина описывают не только помощь со стороны поляков, например, И. Вишневецкого, но и иногда тесные отношения с мещанами: с католиками[50] и даже с православными[51].

Невозможно проверить достоверность каждого описанного в хрониках Меира из Щебжешина, Габриэля Шусберга и Натана Ганновера эпизода. Из-за редакторской переработки событий 1648–1649 годов мы узнаем о культурном самовосприятии авторов больше, чем о деталях самих событий. Еврейские хронисты представляли казаков-христиан в образе врага, угрожавшего имуществу, статусу и жизни евреев из-за религиозной ненависти к иудаизму, но не по причинам социального характера. Таким образом, формировался идеализированный апологетический образ святой общины; и ее разрушение оценивалось как испытание веры. Вместе с тем в хрониках слышны и другие голоса. Так, некоторые авторы – Натан Ганновер, Габриэль Шусберг и отчасти Меир из Щебжешина

осознают, что казацкое восстание было обусловлено не только религиозной ненавистью, но и политическими и социальными причинами. Часть христианского населения Украины, тем не менее, оказывала евреям поддержку. Хронисты признавали, что даже в обостренной ситуации евреи и православные могли поддерживать близкие и дружественные отношения.

---

[1] Работа осуществлена при финансовой поддержке Кассы имени Ю. Мяновского (Kasa im. J. Mianowskiego – Fundacja popierania nauki).

[2] Три еврейские хроники – Натана Ганновера, Меира из Щебжешина и Шабтая Хакоена – были переведены на русский и прокомментированы С.Я. Боровым. Его перевод и комментарии были опубликованы только в 1997 г. (Еврейские хроники XVII столетия (эпоха «хмельничины»). М., 1997). Отрывок из хроники Габриэля Шусберга приведен в дополнении к статье Э. Фрама (*Fram E.* Creating a Tale of Martyrdom in Tulczyn, 1648 // Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Y.H. Yerushalmi. Hanover–London, 1998. P. 101–112).

[3] О представлении *kiddush ha-shem* и его роли в еврейском сознании см.: *Заболотная Н.-Э.* Кнессет Исраэль и духовная миссия еврейства в мистической символике (некоторые подходы) // Тирош. М., 2003. Вып. 6. С. 60–69; *Grosman A.* Shorashav shel kiddush ha-shem be-Ashkenaz ha-kaduma (Источники концепта «Kiddush ha-shem» у ашкеназских евреев в Средние века) // Kdusha behaim ve'hiruf ha-nefesh. Kobetz ma'amrim lizkor shel Amir Jekutiel (Святость жизни и самопожертвенность. Сборник статей к памяти А. Йекутиэля). Jerusalem, 1992. P. 99–130; *Dan J.* Hishtakfut Kiddush ha'Shem ba'sifrut ha'ijunit shel Hasidei Ashkenaz (Отражение концепта *Kiddush ha-shem* в литературе немецких хасидов) // Milchemet kodesh u'martirologiya be'toldot Israel uve'toldot ha'amim (Святая война и мартирологическая традиция в истории евреев и других народов). Jerusalem, 1968. P. 121–129.

[4] В еврейских хрониках XVII в., описывающих события на Украине 1648 г., тем не менее, нет каких-либо прямых ссылок на еврейские тексты времен Первого крестового похода, которые были опубликованы позже 1648 г. Мученичество польских евреев сравнивается с казнью в 1171 г. евреев Блуа по обвинению в ритуальном убийстве (*Teller A.* Jewish Literary Responses to the Events of 1648–49 and the Creation of a Polish-Jewish Consciousness // Culture Front: Representing

Jews in Eastern Europe. Philadelphia, 2008. P. 25). Каким образом и через какие источники мартирологическая традиция, шедшая из поминальных элегий, воздействовала на создание исторических текстов указал Э. Зиммер (*Zimmer E.* Gezeirot Tatnu be-sifrei ha-minhagim bi-yemei ha-bejnayim u-ba-et ha-hadasha (Погромы 1096 г. в еврейской литературе Средних веков и Нового времени) // Yehudim mul ha-tslav: Gezeirot Tatnu ba-historia u-ba-historiografia (Евреи и крест: Погромы 1096 г. в истории и историографии). Jerusalem, 2000. P. 157–170).

[5] *Bacon G., Rosman M.* Kehilla nivheret bi'metsuka: Yahadut polin be'ikvot Gezeirot Tah-Tat (Избранная община в опасности: польские евреи после погромов 1648–1649 гг.) // Ra'ayon ha-Behira be'Yisrael u ba'Amim. (Идея избранности у евреев и у других народов)Jerusalem, 1991. P. 207–219.

[6] *Bacon G.* The House of Hannover: Gezeirot Tah in Modern Jewish Historical Writing // Jewish History. 2003. Vol. 17. № 2. P. 179–206.

[7] *Rosman M. J.* A Minority Views the Majority: Jewish Attitudes Towards the Polish-Lithuanian Commonwealth and Interaction With Poles // From Shtetl to Socialism: Studies from «Polin». London, 1993. P. 39–49.

[8] Так, например, Габриэль Шусберг в «*Petach Tshuva*» непосредственно противопоставляет жертвоприношение Исаака «повешению» Иисуса создавшего ложный Завет: «תניא בדלא תניא, בההוא פלניא גבר בר קטיל עביד אוריתך פלסתירא ומגניא מרא דאברהם, תלית» («Бог Авраама соединил то, что было написано и что не было, а некто, повешенный на дереве, исказил Тору, защищающую нас»). Видимая реальность, в которой христиане торжествуют над евреями, является обманчивой; в действительности же – вера казаков, преследующих евреев, разрушающих синагоги и уничтожающих свитки Торы, ложна (*Bacon G., Rosman M.* Kehilla nivheret bi-metsuka … P. 209).

[9] *Marcus I.* Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz // Cultures of Jews. A New History. N.-Y. 2002. P. 471–472; *Biale D.* Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity: The «Sefer Toledot Yeshu» and «Sefer Zerubavel» // Jewish Social Studies. 1999. № 6. P. 130–145; *Funkenstein A.* History, Counterhistory and Narrative // *Funkenstein A.* Perceptions of Jewish History. Berkley, 1993. P. 39–40.

[10] *Шабтай Хакоен.* Свиток тягот… С. 187–188.

[11] *Shusberg G.* Petach Tshuva… P. 112.

[12] Ibidem P. 109–111. «И, несомненно, Господь готовил праздничную жертву, чтобы призвать гостей на трапезу Царицы Субботы, которые должны стать

сладким ароматом, воскуряющимся в напоминание о Боге на святом жертвеннике».

[13] *Marcus I.* Jewish-Christian Symbiosis… P. 481–482.

[14] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 94, 95, 99; 118; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 159, 162, 165, 165–166, 166, 171, 172; *Шабтай Хакоен.* Свиток тягот… С. 186, 188–189. О разрушении синагог сообщает также запись Литовского ваада 1650 г.: «Враг настолько осмелел, что простер свою руку на святые храмы и прославленные рассадники учения были сравнены с вспаханным полем». См.: Пинкас Литовского ваада // Еврейская Старина. – 1911. – Вып. 2. – С. 262. См. также «плачи» рабби Ш. Горовица и рабби А. Готкинда (*Bacon G., Rosman M.* Kehilla nivheret bi-metsuka... P. 213–214).

[15] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 94, 99; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 159, 160–161, 162, 164, 171; *Шабтай Хакоен.* Свиток тягот… С. 186.

[16] Речь идет о двух легендах про девушек из Немирова. Первая из них – была застрелена казаком, ее мужем, поверившим, что она заговорила себя от пули, другая – по дороге на венчание, бросилась с моста и утонула. См.: *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 99–100; Меир знает только о второй девушке (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 158). О фольклорных легендах и песнях см.: *Gurland H.J.* Le'korot ha'gzeirot al Israel. Kraków, 1889 (К истории преследований еврейского народа). № 5. P. 33–37; *Schatzki J.* Histarisch kritischer araynfir tsum «Yaven Metsula» fun R. Natan Neta Hanover // Gezeros 1648. Wilno, 1938. P. 107–109. О крещении девушек (т. е. предоставлении им права на жизнь) и об убийстве евреев-мужчин упоминают другие еврейские источники (траурная элегия о погроме в Кременце Элиэзера Липмана, еврейская хроника «Tit ha'javen»). Одна еврейка из респонсов рабби Менахема Меделя Крохмаля, описывая резню в Полонном, рассказывала, что казаки уничтожали мужчин, но женщин только «били и ранили», говоря при этом, что «достаточно им будет того, что они будут странствовать по миру» (*Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49 – Ijun mechadesh (К статье Я. Каца «Между 1096–1648 гг.»: Новая оценка) // Zion. 1996. Vol. 61. № 2. P. 173, 174–175). Посетивший в мае 1650 г. Украину венецианец Альберто Вимино вспоминает о двух еврейках «незаурядной красоты, обвенчанных с двумя грубыми мужиками, которые заставляли их носить на шее священные знаки, а также посещать церковь, хотя еврейки и не были крещены, но в остальном им была предоставлена полная свобода в

исполнении своих обрядов» (Донесение венецианца Альберто Вимина о казаках и Б. Хмельницком // Киевская старина. 1900. № 1. С. 73).

[17] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 94, 99, 118; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 163, 170.

[18] «Один разбойник убивал сотни детей, сотни отпрысков священного древа. Когда он резал детей, он в своем жестокосердии говорил злодеям, его окружавшим: "Трефное мясо бросайте собакам", и он продолжал резать еврейских детей, словно ягнят на бойне, и, смеясь, кричал приятелям: "кошер"» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен...С. 170–171). «В святой общине Кременец один злодей взял нож еврейского резника и зарезал им несколько сот еврейских детей. Он спрашивал своего приятеля: кошерное ли это мясо или трефное. Когда тот отвечал: "трефное", он бросал тело ребенка собакам. Потом брал другого мальчика на бойню, резал его, тогда приятель говорил: "кошерное". Они подвергали мясо осмотру (как это поступают с мясом козлят и овец), и, надев его на шест, носили по всем улицам города, возглашая: "Кто хочет купить козлятину или овечину?" Господь да отомстит за их кровь» (*Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 118–119).

[19] *Yuval I.* «They tell lies: you ate the man»: Jewish Reactions to the Ritual Murder Accusations // Religious Violence Between Christians and the Jews. Medieval Roots and Modern Perspectives. New York, 2002. P. 91–92.

[20] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 98. По словам Меира, в Немирове «православные горожане давно таили ненависть к евреям» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 163).

[21] *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... (С. 161, 163: «И слышали они, как злодеи торжествуют и веселятся под звуки музыки и танцев»). *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 97.

[22] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 120.

[23] *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 172.

[24] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 107, 108; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 165 (ср. Втор. 28:67).

[25] Акцент на религиозных причинах погромов важен в связи с тем, что некоторые польские раввины XVI–XVII веков пересмотрели заповедь *kiddush ha'shem.* По мнению рабби Шабтая бен Меира Хакоэна (рабби Шах) и рабби Давида бен Шмуэля Халеви (рабби Таз), заповедь о *kiddush ha-Shem* обязательна к исполнению лишь в ситуации «гонения» (*ha-shmad*), т. е. в том случае, если евреи преследуются исключительно из-за их религиозных убеждений. Мнения

рабби Шаха и рабби Таза противоречили установившемуся положению Маймонида, Якова Бен Ашера и Йосефа Каро и воспринятому также польскими раввинами (Мордехаем Яффо, Соломоном Лурией, Иегошией Фальком) (*Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49. P. 166).

[26] *Katz J.* Bejn 1096 le 1648/49 (Между 1096–1648/49 гг.) // Sefer jubal le'Itzchak Baer be'malaot lo shvaim shana. Jerusalem, 1961. P. 318–337; *Katz J.* Od al «Bejn 1096 le 1648/49» (Еще раз к моей статье «Между 1096–1648/49 гг.») // Zion. 1997. Vol. 62. P. 23–24. См.: дискуссия по поводу исторической достоверности *kiddush ha shem* в 1648 г. *Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49; *Fram E.* Ve'adajn bejn 1096 le 1648/49 (Еще раз к вопросу о еврейском мученничестве в 1096 и в 1648 гг.) // Zion. 1997. №. 62. P. 31–46.

[27] *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 156. В то же время казаки – «опытные и отважные воины».

[28] Там же. С. 157.

[29] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 89. (Ср. Притчи 26:25).

[30] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 109.

[31] Там же С. 122. О погроме в Остроге см.: Materiały źródłowe do dziejów Żydów w księgach grodzkich lubelskich z doby panowania Władyslawa IV i Jana Kazimierza Wazy 1633–1669. Lublin, 2006. T. 1. № 555. S. 100.

[32] *Goldberg J.* De Non-tolerandis Judaeis: On the Introduction of Anti-Jewish Laws in Polish Towns and the Struggles Against Them // Studies in Jewish History. Merchavia, 1974. P. 39-52.

[33] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 96.

[34] «Однако по совету ученых, раввинов было принято необходимое постановление не стать самими ненавидимыми среди жителей страны, в глазах короля и сановников Польского королевства и отдать наши души во имя освящения имени Его, благословен Он, и не нападать на польскую знать, чтобы не осквернить колено Иуды, остаток [Израиля] (*Shusberg G.* Petach tshuva... P. 105), «И евреи решили постоять за себя и перебить всех панов в отмщение за предательство. И евреи вооружились. Но местный раввин стал мудро уговаривать и увещевать их. Он говорил: "Не убивайте панов. Когда весть об этом разнесется по Польше, против евреев ополчатся все князья Эдома и они вместе с православными перебьют всех братьев наших, что в изгнании. Отдайте нашу земную жизнь за святость имени, а наше добро православным – и заслужим вечное блаженство. А, может быть, они смилостивятся над нами, нашими женами, детьми и младенцами. Но если мы за свои прегрешения заслужили

смерть, то да примем с любовью приговор"» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 160). «Когда евреи поняли их хитрость, они решили отомстить прежде всего панам, которые нарушили заключенный с ними договор, и постоять за себя. Тогда рош-гаиешива св. общины Тульчин гаон Аарон громко закричал: «Слушайте, братья, и мой народ, мы находимся в изгнании между народами. Если вы подымете руку против панов и об этом услышат короли Эдома, они отомстят за них всем нашим братьям, что в изгнании, от чего сохрани господь. Если так решено на небесах – примем нашу кару с радостью. Чем мы лучше наших братьев в св. общине Немиров? Да внушит господь милосердие нашим врагам. Быть может, отдав им все наши ценности, мы выкупим свои жизни» (*Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 101).

[35] Ср. с описанием битвы под Корсунем, переданным Меиром. Засланные в польский лагерь казаки уговаривали поляков совершить нападение на Хмельницкого: «Кто сможет устоять против врага; ведь мы по сравнению с ними так малочисленны, давайте совершим на них внезапное нападение, – тогда, может быть, нам удастся нанести поражение» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 157).

[36] *Yuval I.* Jewish Reactions to the Ritual Murder Accusations… P. 87–88. И. Юваль отмечает, что желания отмщения в еврейском обществе более характерны для раннего Нового времени, чем для Средневековья.

[37] *Marcus I.* Jewish - Christian Symbiosis… P. 483.

[38] Ср. с мнением рабби Менуха Генделя, единственного из польских раввинов XVII в. высказавшего мнение против полнения заповеди «*Kiddush ha'shem*» даже в ситуации *shmad*, поскольку в случае крещения евреи могут спасти свои и жизни других евреев: « ע"ז ולבא לידי עבירה של שפיכות דמים שימסור חבירו בידי גוים להרוג » ;«מה לו להנצל מעבירה של לעבור ולא ליהרוג , מצוה עבדי כדי להציל נפש חבריהם וגם חובה הוי יכול (*Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49… P. 164). «Что <ему> с того, чтобы избежать греха идолопоклонства и впасть в грех кровопролития, предав товарища на смерть от рук иноверцев[?]»

[39] «Православные сейчас же вошли в крепость, и начальник католиков князь Четвертинский» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 160). Хотя Ганновер прямо никогда не называет Четвертинского «католиком», однако последовательно противопоставляет «панов», во главе которых стоит князь, «православным» (См.: *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 102–103). Выражаю глубокую благодарность К. Нотариусу, обратившему внимание на эту особенность еврейских хроник.

[40] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 85.

[41] В «Перестроге» утверждалось, что «злие сусиде» «великих панов науками и способами розмаитыми от церкви» вывели, и «все посподьство до знищени я приведено и убозство намножило». Ее автор писал, что «руское панство» отказалось от своей веры, сменили даже фамилии и имена, чтобы ничто не напоминало об их связи с предками. В послании Львовского братства 1609 г. в Новый Константинов сообщалось об утрате Русью своей знати, благодаря коварной политике ляхов, «привлекших местных князей и панов» «розными лагодностями до едности з собою». Цит по: *Флоря Б.Н.* Осмысление конфликтов вызванных Брестской унией 1596 г. верхами православного белорусского и украинского общества // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. М., 1996. Ч. 2. С. 67–68. Процесс полонизации украинской шляхты до 1648 г. затронул, прежде всего, православных магнатов, перешедших в католичество или в унию, в то время как основная часть средней и мелкой шляхты, особенно на Волыни, из которой происходил сам Ганновер, осталась верна православию. Об этом см.: *Litwin H.* Katolicyzacja szlachty ruskiej a procesy asymilacyjne na Ukrainie w latach 1569–1648 // Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVII w. Warszawa, 1989. S. 59–60; *Яковенко Н.М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 215–217.

[42] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 85. Любопытно отметить, что Ганнвер пишет, что польское правительство принуждало православных жителей Украины принимать «папскую веру». Как показано Б.Н. Флорей, представление о том, что уния, несмотря на все попытки униатских иерархов сохранить обрядовую (и не только обрядовую) независимость от католической церкви – это «папская вера» – разделялось решительным большинством низового православного населения (*Флоря Б.Н.* Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в «массовом сознании» простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в. // *Дмитриев М.В., Заборовский Л.В., Турилов А.А., Флоря Б.Н.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. М., 1996. Ч. 2. С. 151–174).

[43] *Plokhi S.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. Oxford, 2001. P. 205.

[44] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 90. Один еврей «арендовал указанный город у упомянутого пана, подобно всем евреям в Руси, которые таким

образом стали там повсеместно управляющими и хозяевами. Это и явилось причиной страшного бедствия, ибо евреи своим высоким положением вызывали зависть».

[45] *Cygielman A.* Iskei hakhirot shel yehudei Polin u'kesharam le'hithavut Vaad arba aratzot (Арендные контракты и их связь с созданием Ваада Четырех земель) // Zion. – 1982. – Vol. 47.– №2. – P. 135–137. Положение Ваада не распространялось на территории украинских земель.

[46] Цит по: *Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49… P. 172. Ср. с увещеваниями краковского раввина Самуила Файбиша соблюдать субботу. По замечанию Файбиша, если даже евреи, которые были рабами в Египте, заботились о субботнем отдыхе, то тем более сейчас, когда иудеи уже не «являются рабами, но стали господами», они тем более обязаны соблюдать святость субботнего отдыха (*Teller A.* Jewish Literary Responses to the Events… P. 19).

[47] Так, Натан Ганновер, основываясь на каком-то слухе, рассказывает о втором погроме в Остроге, устроенном поляками и казаками. По его сообщению, «узнав о этом, немцы-воины отомстили панам и селянам и перебили множество их». См.: *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 174–175.

[48] *Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 95, 97, 117, 109; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен… С. 159, 159, 162, 173 174. Ганновер описывает разорение Заслава и княжеской усыпальницы: «А у ксендзов, которые были в святой общине Заслав, сдирали заживо с тела кожу; князей, некогда погребенных в Заславе, извлекли из могил, как разлагавшуюся падаль, а золото и серебро, которое было в их усыпальницах, разграбили. Костелы и синагоги были разорены и обращены в конюшни» (*Натан Ганновер.* Пучина бездонная… С. 109). Львовский земский писарь Б. Ожга на конвокационном сейме 1648 г. сообщал: «Я тому удивляюсь, что их милости (т. е. православные депутаты сейма) так свои обиды преувеличивают и удовлетворения требуют, а мы молчим, что с наших ксендзов кожу сдирали, костелы опустошили и таинства оскверняли» («Muszę się dziwować MPP, że ich Mć anto fervore egzagerują krzywdy swoje i kontentowania potrzebują, a my milczemy, co księża nasze w pasy darto, ścinano, kościoły łupiono, omnia sacra sprofanowano») (*Mironowicz A.* Prawosławie a Unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok, 1997. S. 47). Некий Дамиан на том же сейме рассказывал: «…капланов убивают, костелы грабят, тела умерших из гробов достают, рассекают и разбрасывают, святое таинство по земле размазывают, а потом из сосудов и чаш церковных горилку пьют» («…kapłany ścinają, kościoły łupią, umarłych z grobu dobywają, a potym

rozsiekannych rozrzucają najświętszy sacrament po ziemi w kościołach rozciskają, a potym z kielichow kościelnych i puszek gorzałki piją») (Документи Б. Хмельницького. 1648–1657 /Упор. І. Крип'якевич, І. Бутич и др. Київ, 1961. С. 79–80). В 1653 г. польские послы в Москве сообщали: «И теж черкасы олтари в костелах и церквах божих бесчестили, пресвятую евхаристию топтали, келихи, кресты и иншие строение церковное насилством брали, грабили, и шляхту, не памятуя греческого закону своего, чернцов и попов побили и мучили. Напоследок, что помыслити страшно, они ж черкасы усопших людей из гробов добивали, над ними глумилися, здирали иконы пресвятые богородицы девы и из скарбов грабили и обирали» (*Заборовский Л.В.* Православные, католики, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-80 гг. XVII в. Документы. Исследования. М., 1998. Ч. 1. Источники времен гетманства Б.М. Хмельницкого.... С. 146, 307–308). В «Слове во время бездождыя»: «...взявши моц не толко жидов и панов своих забивали, але и городов гвалтом добуваючи и всюды огнем полячи людей в неважности забиваючи и в неволю выдаючи, церкве, олтаре Божии пустошачи, сокрамента въневеч под ноги попсоваючи, тела святых угодников Божиих обдираючи, людей умерлых з гробов выкидаючи...» (Южнорусские летописи, открытые и изданные Белозерским. Киев, 1856. Т. 1. С. 155–156). О зверствах казаков в отношении католиков писали многие польские хронисты, современники событий (В.В. Коялович, Я. Юзефович и др.)

[49] См.: *Натан Ганновер.* Пучина бездонная...С. 126; *Меир из Щебжешина.* Тяготы времен...С. 174.

[50] В Комарно евреи и жители города заключили союз и отбили нападение казаков (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 173–174). «Благочестивые жители Щебжешина» (т. е. христиане) похоронили погибших евреев за свой счет (Там же. С. 175).

[51] По словам Натана Ганновера, православные жители, друзья евреев, предупредили своих соседей о грозящей им опасности: «И стало это известно евреям от православных их соседей, либо друзей» (*Натан Ганновер.* Пучина бездонная... С. 97). Православные жители Тульчина сжалились над оставшимися после резни в живых евреями и отпустили их (С. 103). Бежавшие из Заслава евреи ночевали в домах православных (С. 108). Меир писал о том, что «неевреи, знавшие своих соседей – евреев, сжалились над ними и возвратили их домой в Переяслав» (*Меир из Щебжешина.* Тяготы времен... С. 165). О помощи православных сообщают также еврейские респонсы. Некая Буня или Бунька из респонса Менахема

Менделя Крохмаля, в местечке Бурза (?) вместе с мужем нашла убежище у одной знакомой нееврейской семьи (*Fram E.* Bejn 1096 le 1648/49... P. 172). Яхна из респонса Натана Каханы пряталась со своим мужем в течение трех недель у крестьянина в Зборове (Ibidem. P. 174). О том, что после казацких и татарских набегов евреи оставили свои разрушенные жилища и жили в христианских домах сообщают люстрации 50-х годов (например, в Клевани и Андреево) (*Владимирский-Буданов М.Ф.* Передвижение южнорусского населения в эпоху Б. Хмельницкого. Киев, 1888. С. 14–15). Впрочем, остается неясным, жили ли они вместе с христианами, или же просто арендовали дома у своих соседей.

Герасимова И.В.

СПИСОК МУЗЫКАЛЬНОГО ТРАКТАТА НИКОЛАЯ ДИЛЕЦКОГО 1723 ГОДА: АВТОГРАФ ИЛИ КОПИЯ?*

Рукопись трактата Николая Дилецкого «Грамматика музыкальна» внешне ничем ни примечательна: она включает 93 страницы, формата в 2-ку. Таких рукописей, списков широко распространенного учения о музыке, преподанного в 80-х годах XVII века, «виленским академиком» Дилецким русским певцам и композиторам, насчитываются десятки по всей стране. Данный список – один из поздних: он был написан в 1723 г. Однако именно этот список 1723 г. музыкального трактата Дилецкого уже более полувека вызывает споры, как в монографиях отдельных исследователей, так и на страницах журнала «Советская музыка». Главный вопрос, на который пытаются найти ответ ученые – является ли данный список автографом Дилецкого. В этом споре главными оппонентами с одной стороны выступили В.В. Протопопов, а также И. Дурнев и В. Гошовский, опубликовавшие статью «К спору о Дилецком». Они считали данный список копией какого-то несохранившегося раннего автографа. О.С. Цалай-Якименко же, на протяжении уже пятидесяти лет, отстаивает подлинность этого списка трактата, и называет его «Автографом».

Суммирую доводы исследователей за то, что данный список является копией раннего автографа:

1. список 1723 года написан, по меньшей мере, двумя различными почерками[1].

---

* Статья написана в рамках исследовательского проекта, поддержанного Gerda Henkel Foundation, Düsseldorf.

2. заглавие на титульном листе делится на две части. В первой части упоминается Дилецкий как автор грамматики виленской и смоленской, а затем – другим почерком приписано, что настоящий труд был создан в Санкт-Петербурге[2].

3. трудно представить себе, что трактат был написан 70-летним автором (если исходить из даты рождения, предложенной О.С. Цалай-Якименко – 50-е гг. XVII в., а не официально принятой в литературе – 1630 г.).

4. в основу списка положен неизвестный вариант грамматики, написанный между 1677–1679 гг.[3] Об этом свидетельствует фраза из этого списка трактата: «в Смоленску почавши, на Москве леч кончаючи граматику мою»[4].

5. в списке 1723 г. в параграфе «до ласкавого чителника» присутствует намек на то, что Дилецкого нет в живых: просьба молится за упокой «во блаженном успении…», в то время как в списке 1677 г. просьба к священникам молится за композитора, «в живых еще обретающегося»[5].

6. в нотном тексте около 40 ошибок, причем некоторые свидетельствуют о том, что писал их непрофессионал. Например: голоса партий в примерах обрываются в разных местах, ошибочна разметка распределения композиции из Смоленской службы самого Дилецкого на словах «спрославляемый Отцу» и другие[6].

7. многочисленные ошибки в «простай мове», а также польском, и латинском текстах, между тем как Дилецкий был эрудированным человеком.[7]

8. включение в список 1723 года отрывка из «Жезла правления» Симеона Полоцкого, составленного в 1666 г., где речь идет о борьбе за утверждение партесного пения.[8] В 1723 г. партесное пение уже давно вошло в обиход русской православной церкви, и никто уже не вспоминал доводы противника «органного пения», давно умершего попа Лазаря.

Доводы О.С. Цалай-Якименко в пользу того, что данный список является автографом:

1. на титульном листе можно прочитать, что над этим списком трудился сам Дилецкий:

Яко Грамматика музикална
Надто Светло Прикладами
Объяснена в Вилне и ныне паки
Свету подано чрезъ труды
Николая Дилецкаго
В Смоленску
От воплощения Б(о)га Слова
1677: **автором тым же**[9]
(Выделено мною. Далее внизу листа. – *И. Г.*):
и ныне же
написася в цаствующем граде
Санктъ Питеръ бурхе, лета
от Христа 1723: октобрия
дня 12
На автора
Трудился Дилецкіи Б(о)гъ тебе [за тое заплати] (зачеркнуто. – *И. Г.*)
Б(о)гъ тебе за тое введетъ в н(е)бо зъ А(н)гелы лыкотати.

2. в конце первой части Дилецкий подписал внизу МР (manu propria), что значит «собственною рукою».[10]

3. в конце же этой части присутствует фраза «за живого мене еще»[11] .

Настоящая работа посвящена рассмотрению вопроса о том, мог ли написать Николай Дилецкий данный текст в 1723 г. в Санкт-Петербурге, как это в своих работах утверждает О.С. Цалай-Якименко.[12] Хотя споры вокруг этого списка трактата ведутся давно, однако всестороннего текстологического анализа еще не проводилось.

Один из главных способов для определения авторства произведения – почерковедческий анализ. Поскольку в трактате имеется два алфавита, представленные кириллицей и латиницей, анализ буквенных начертаний этих алфавитов будет проводиться раздельно.

В процессе работы над рукописью Николая Дилецкого мной были выделены несколько почерков.

1-й почерк (см. образец в конце статьи) – основной, им написано большая часть основного текста трактата, написанного кириллицей. Также этим почерком киноварью подписаны слова в некоторых нотных примерах. Например, «Придете поклонемся» на с. 33, «Господи воздвигни силу твою» на с. 63. Данный почерк мелкий и убористый, с небольшим наклоном влево. Возможно, что это не один, а несколько близких по начертанию почерков. Впервые он появляется внизу титульного листа. Этим почерком, вероятно, воспроизведена и подпись «Николай Дилецкий».

2-й почерк (см. образец в конце статьи) – появляется в основном тексте, написанном кириллицей. Им написаны следующие отрывки: абзац на с. 31 «Можеш не на тои же летери», два абзаца на с. 34 «Контрапункт то ест».

3-й почерк (см. образец в конце статьи) – с. 43–44, три абзаца со слов «Тии фабули содержи», с. 47–49 со слов «Когда положишъ так», с. 52 - 53 «Жемъ опустилъ в нотахъ», а также с. 56–59.

4-й почерк (см. образец в конце статьи) – текст титульного листа, а также слова и заглавные буквы, написанные киноварью кириллицей (за исключением подтекстовки некоторых песен, дописанных первым почерком при помощи киновари)[13].

Кроме этих почерков, выявлены еще два почерка, которыми были написаны польские и латинские стихи и тексты, а также вставки киноварью в основной кириллический текст. Возможно, они были написаны теми же лицами, которые писали кириллицей.

При сравнении латинских и кириллических букв, написанных киноварью на с. 71 хорошо видно, что они написаны одной рукой, поскольку некоторые названия нот написаны одновременно двумя алфавитами: «gисме», «fисме», «gicь». Кроме того, слова и названия, сделанные киноварью различными почерками, были вписаны уже после окончания работы над основным текстом. Об этом говорит иногда недостаток или избыток места, оставленного для вписывания слов или букв киноварью. Например, не хватает места для слов «диезисовая», «мешаная», «власные и невласные», название «do niewdzięcznogo dyscypuła» («К неблагодарному ученику». – *И. Г.*).[14] Избыток места ясно виден на с. 58, где оставлено место в несколько пустующих строчек, на которые приходится всего два слова. На с. 77 в латинском стихе Боэция писец забыл вставить слева киноварью названия нот «до», «ми», «соль», между тем как другие ноты – в середине стиха – были им вписаны.

5-й почерк – аккуратный, буквы прямые. Данным почерком написаны итальянские термины киноварью на с. 15, поговорка на «Sygnate sygna» на с. 66, польские и латинские фразы черными чернилами на с. 69, латинская поговорка «Curyd facies» на с. 75, стихи Боэция на с. 77. Этот почерк может быть соотнесен с 1-м, поскольку на с. 80 киноварью подписан текст песни на польском языке, соотносящийся с окружающим его 1-м почерком. Также он имеет сходство и с 4-м кириллическим почерком. На с. 69 латинские и польские фразы также написаны данным почерком.

6-й почерк – широкий, размашистый с небольшим наклоном вправо. Данным почерком написаны латинские термины киноварью на с. 68–69, стихи «do niewdzięcznogo dyscypuła» на с. 75–77, «głupca upartego uczyc» («глупца упрямого учить») на с. 77, отрывок текста Симеона Полоцкого, переведенного на польский язык «I ten jego respons» («И этот его ответ». – *И. Г.*) на с. 85–87, и следующие за ним стихи «Ad lectore malum» и «Ad lectorem» на с. 88. Несколько почерков присутствуют и в титульном листе. Текст, начиная от слов

«автором тымже», приписанных сбоку, и до слов «на автора» включительно, был вписан впоследствие уже в готовую рамку титульного листа. Внизу за рамкой был приписан стих «Любезнейший мой читатель». Если принять во внимание наличие нескольких почерков, то авторство Николая Дилецкого ставится под сомнение.

Помимо нескольких почерков в тексте трактата, нотные примеры также были написаны, по меньшей мере, двумя почерками. Один почерк тонкий и изящный, а другой более крупный, штили жирнее и головки нот квадратные.

Таким образом, наличие 4-х кириллических, 2-х латинских почерков, а также 2-х почерков, выявленных в нотных примерах, не позволяют говорить о том, что текст писал один человек, Николай Дилецкий.

В.В. Протопопов отмечал, что текст содержит ошибки в словах и нотных примерах. Ошибки в нотных примерах были им тщательно разобраны и опубликованы[15]. Всестороннего анализа ошибок литературного текста списка 1723 г. еще не предпринималось. Проведем этот анализ.

В данном списке трактата присутствуют отдельные слова и тексты на четырех языках – «руськом» языке, польском, латинском и итальянском. При анализе текстов следует разделять диалектизмы и ошибки в написании слов и фраз.

Диалект данного списка отличает использование в «простай мове» «ять» вместо «и»: «ме» вместо «ми», «летера» вместо «литера», «каденцея» вместо «каденция», «по лацене» вместо «по лацине», «фантазея» вместо «фантазия». Латинские слова, написанные кириллическим шрифтом, также сохраняют эту особенность: «конкордацея», вместо «конкордация», «специалессима» вместо «специалиссима», «асценсея» вместо «асценсио», «дисценсея» вместо «дисценсио», «полендромон» вместо «полиндромон».

В то же время буквы «и», «і», «ы» и «ї», как правило, взаимозаменяются. Например, уже на 1-й странице трактата несколько раз используется слово «музыка», причем в трех вариантах написания: «музыка», «музика» и «музїка». На протяжение всего списка также используются слова зри/зры, наприкладъ/напрыкладъ и другие. Эта взаимозаменяемость букв, а также использование полонизированной формы слов не позволяет однозначно говорить об определенной диалектной форме – только украинского языка.

Отмечу, что при смене почерков диалектные особенности остаются, что может свидетельствовать о дословной переписке текста с автографа. Латинские тексты также несут влияние польского языка. В словах буква «і» часто заменяется «у»: «deamplifycacione», «sygnate, «sygna», «wenerys», «biys»[16]. Буква «u» неоднократно заменяется польским эквивалентом «w»: «qweant», «qwetare».[17]

Систематические ошибки были обнаружены только при написании латинских текстов, причем и 5-м, и 6-м почерками. Писцы не только неправильно писали буквы, но и неправильно группировали их в слова.

1. Поговорка на с. 61, которую автор приводит как пример полиндромона, когда справа налево предложение читается так же, как и слева направо: «Sygnate sygna te mere metagys etangys. Ronia tyby sybyto motybus ibyta mar». В классическом варианте эта поговорка должна выглядеть так: «Signa te signa temere me tangis et angis. Roma tibi subito motibus ibit amor». Сразу обращает на себя внимание свободная замена «і» на «у», что я не считаю за ошибку, поскольку это является диалектизмом. Важно другое: писец перепутал слова, предлоги и буквы. Только в соединении слов здесь он допустил пять ошибок! Кроме того, в слове «tangis» пропустил букву «n», вместо слова «Roma» написал «Ronia», вместо «amor» написал «mar».

2. Поговорка на с. 75 также написана неправильно: «Cwyd facies facies wenerys dum wenerys ante. Ne sedeas neperæas pereas». В оригинале она пишется следующим образом: «Quid facies facies

veneris ante. Ne sedeas, ne pereas per eas». Два последних слова оказались не отделены от предлогов, и в слове «pereas» была допущена ошибка.

3. Стих Боэция на с. 77 приведен дважды. В первом случае допущены две ошибки: вместо слова «citare» написано «qwitare», слово «muli» написано раздельно по слогам «mu li». Вероятно, писцу указали на его ошибки, и он тут же написал стих заново уже без ошибок.

4. Неправильно списана и следующая за стихом Боэция поговорка о нерадивом ученике: «Quid iuwad ad surdas sy kantet, Phineus aures. Quid miserura Thamirin pictatabelliaiuwat». Здесь писец также не разобрался в расстановке слов и сделал ошибки в правописании. В действительности эта поговорка пишется следующим образом: «Quid iuvat ad surdas si cantet Thineus, quid miserum Thamirin picta tabella iuvat».

5. На с. 57 не понял слово «de exordium» и написал «de Exordyo».

Разобранные примеры ясно показывают, что такие ошибки возможны лишь при механическом переписывании, когда писец, не зная латинского языка, не разобравшись в почерке, переписывает слова так, как он их понимает. Возникают вопросы, мог ли сам Дилецкий, который учился в Виленской иезуитской Академии, где обучение было на латинском и польском языке, так плохо знать латинский язык? Может быть, он от старости все забыл и напутал? Позволил бы Дилецкий, если эти тексты были вписаны после окончания работы над основным текстом, так коверкать латинский текст? Таким образом, ошибки в латинском тексте исключают возможность того, что это список был написан самим Дилецким.

Анализ латинских фраз дает понимание и того факта, как оказалась подпись якобы самого Дилецкого на латинском языке: «МР» («mano propria» или по-старобелорусски «рукою власною») удостоверяющая подлинность, авторство рукописи. Не зная латинского языка,

писцы просто механически переписали эти две буквы, даже не подозревая о том, что они обозначают. Подпись «Николай Дилецкий» также была переписана писцами. Такая практика была обычной для писцов, в том числе и трактата Дилецкого. Например, переписчики авторизованной копии в двух последующих списках воспроизвели латинскую подпись Дилецкого так, как им того захотелось: «Николай Dilecky Author»,[18] «Micolaus Dilezky».[19]

В тексте грамматики также встречаются места, где писец будто бы сталкивается с трудным почерком. Вместо «gрамматики ест» он, калькируя текст, написал «граматикш» и сверху поставил выносную букву «с»; на следующей странице зачеркнуты черные чернила и сверху приписано киноварью слово «коронат»[20]. Слово «верши» он понял как «веры»[21]. Вместо «диспозиции» писец написал слово «дитоzкции»: то есть сочетание букв «сп» он принял на прописную «т»(«m»), а «и» за букву «к»[22]. Вместо «атексталес» написано «аиексталес»; характерно и недопонимание в сочетании слов «яко и арифметика»: писец написал «якъ и цари и метиила»[23]. Интересно, что сходные по типу ошибки присутствуют и в копии 1681 года: вместо слова арифметика копиист написал «артеметика», а «атексталес» он воспроизвел как «атеьъталекъ»[24]. Очевидно, что данные иностранные слова представляли особую трудность для переписчиков. В текстах к примерам копиист также столкнулся с трудным местом. Писец не распознал титлу над словом «мати» в словах «О всепетая мати, о всепетая мати», и, приняв ее за выносную букву «с», написал следующий текст: «О всепетаямсти, о всепетем ассти».[25] О.С. Цалай-Якименко в публикации расшифровала эти слова следующим образом: «О всепитаю мости, о всепитаю мости».[26] Другой пример цепочки непониманий демонстрирует слово «имени» во фразе «о имени речи самои старайся»[27]. Писец трактата не понял почерка и воспроизвел слово как «именаю», затем поверх буквы «а» было вписано «и»: получилось слово «имению». О.С. Цалай-Якименко расшифровала это место так: «о именню», хотя в украинском и

белорусском языке такого слова «именне» нет (созвучное ему русское слово «имение» по-белоруски и польски переводится как «маёнтак»)[28]. Проверить правильность этого слова можно по переводу рукописи московской редакции 1861 года, где написано так: «но убо не тако до стоитъ трудитися о имени, аки о самой вещи»[29].

В тексте присутствуют и пропуски отдельных букв в словах, что могло быть просто следствием невнимательности писца. Например, «щале» вместо «щабле», «до копонованя» вместо «до компонованя», «омоголоснихъ» вместо «осмоголоснихъ»[30].

В польском тексте также присутствуют ошибки, указывающие на трудности с почерком, с которым столкнулся писец при копировании текста. Особенно это хорошо видно в отрывке из «Жезла правления» Симеона Полоцкого, переведенного Николаем Дилецким на польский язык[31]. В тексте видны исправления человека, более сведущего в языке, написанные прямо поверх неправильных букв, искажающих смысл слова. Например, «na polska» исправлено «na polsky», в слове «monarcha» зачеркнута последняя буква, страна Россия написана со строчной буквы «rosyi», а затем справлено на заглавную, «respąss» исправлено на «respons», «ludziey» заменено на «ludzi», «obywatele» на «obywateli». Всего в данном небольшом отрывке содержится, по моим подсчетам, 92 исправления отдельных букв и целых слов. В польских стихах также имеются исправления. В стихе «Do niewdzięcznego dyscypuła» над словом «slawie» написано другим почерком более подходящее по смыслу слово «stawie», что также являлось следствием механического переписывания без вникания в смысл поэтического текста[32].

В списке 1723 года встречается изображение древнерусских невм, призванных иллюстрировать мысль, что, в отличие от знамен, ноты пишутся на линейках. Знамена писец также воспроизвел неправильно, что свидетельствует о незнании писцом данной традиции[33]. Во втором примере кулизмы воспроизведены переводчиком М.И. Арсениевым в списке конца XVII – начале XVIII в. Список

Арсениева показывает, что писец списка 1723 г. пытался воспроизвести следующие знаки: параклит, палку, подчашие светлое, подчашие тресветлое и светлую статью.

Список 1723 года	Список М.И. Арсениева к. XVII – нач. XVIII в.
	

Около 40 ошибок в нотных примерах в списке 1723 г., найденные В.В. Протопоповым, также указывают на неграмотность переписчиков[34]. Контраргумент Цалай-Якименко о том, что в авторизованной рукописи 1679 г. присутствует 45 ошибок, также может найти свое логическое объяснение. Возможно, что и нотный текст авторизованного списка написал не Дилецкий, как предполагал Протопопов, а писец трактата Василий Резанец. Замечу, что в штатных росписях государевых певчих дьяков на протяжении 50-ти лет проходят Иван, Иван Васильев, Никита, Павел и Феодор Резанцы[35]. Изучавший певчих дьяков Н.П. Парфентьев упоминает их как Рязанцы, изменив для большего понимания читателей одну букву в их фамилии, поскольку в XVII в. Рязань писали через «е» – «Резань».

Один из аргументов О.С. Цалай-Якименко в пользу того, что Николай Дилецкий был жив во время создания списка 1723 г., был связан с фразой «за живого мене еще». В качестве дополнительного аргумента, рецензент работы Н.С. Серегина привела слова Дилецкого из конца первой части «спочатку грамматики моей» и «за живого мене еще», которые, как она решила, составляют арку со стихом на титульном листе, представляя традиционные для культуры этого времени покаяния авторов за ошибки. Рассмотрим эти два высказывания в контексте их предложений.

Одно предложение целиком звучит так: «Я жем солга але спочатку грамматики моей в томъ же еи мелемъ вкратце вамъ податъ,

а туть троха продолжиль б(о)гу васъ полецивши, о вибаченне прошу»[36]. Эти слова явно относятся не стиху на титульном листе, а к первой строке начала трактата: «Не так обширне яко негдись в Вилне писалем грамматику мою, менше тепер»[37].

Другая фраза «за живого мене еще», – также не может служить доводом в пользу того, что этот список является автографом, на чем настаивала Цалай-Якименко. Противоположного мнения придерживались Дурнев и Гошовский, приводившие другую фразу из этой же части, где речь идет о просьбе к священникам петь за упокой Дилецкого[38]. Для того, чтобы разобраться со смыслом этой фразы, следует привести полностью отрывок из этого раздела (сохранив оригинальную пунктуацию):

Оригинальный текст:

«Моя вся адмонецея била, которая юж биле, что меешъ обсервоват и заховат, тепер мовлю, просит нечого болше непотребую, за працю мою (чего все потребуемо) ежели еси духовний того чительникъ, во блаженномъ успении, а ежели еси свецкий отвещаи з милости в Христе братерской, попове – за Дилецкого вечная память: и сия мне во мздовоздаяний довлеють, что предложивши, не обще обращаюся, но особливе до до васъ з апостропий моеи, велебний в б(о)гу м(илос)це отче Евстафий Маневский презвитеру илленский смоленский, и до тебе брацее Иоанне Заикевисz, чего певне есте чителники той праце моей, на вашемъ особливое жаданне, в томъ не жаловалъ по зданю той моей gраматики, приложит праце моей; ви теж особливе от мене не отдаляите милости, але что разъ прикладат болше ку мне онои, яко то все смертные естесми, за живого мене еще (вам жить долголетне зичу) обаче всемъ подобаеть явитися – пред судищемъ хр(и)стовимъ во временном житии; яко естес попъ, мовъ – проше, Г(о)с(по)ду помолемся, ти же яко свецкий, отвещаи Г(о)с(по)ди помилуй...»[39]

Перевод:

«Мое все наставление было, которое уже свершилось, что ты должен соблюдать и сохранять. Теперь говорю, просить ничего больше не попрошу за мой труд (чего все просят). Если ты духовный его читатель – “во блаженном успении”, а если ты светский – отвечай во Христе братской милости попове – “за Дилецкого вечная память”», и это мне за мздовоздаяние принесут, что предложивши. Не ко всем обращаюсь, но особенно к Вам с апострофией моей, преподобному в Божьей милости отцу Евстафию Маневскому, презсвитеру ильинскому смоленскому, и к тебе, брату Иоанну Зайкевичу, которые являются, несомненно, читателями этого моего труда. По вашему особенному желанию, о чем не жалею после создания той моей грамматики, прибавите к труду моему. Вы также особенно от меня не отдаляйте милости, но что больше добавить мне к этому, поскольку все смертные мы есть, за живого меня еще (вам долголетия желаю), поскольку всем придется явиться перед судом христовым во временном житии. Если ты поп, говори, прошу, – “Господу помолимся”, если же ты светский, – отвечай: “Господи помилуй”».

Приведенный текст показывает, что в общем контексте фраза «за живого мене еще» имеет иносказательный, философский смысл, выражая мысль Дилецкого о том, что хотя люди умирают, но душой они остаются еще живыми, ожидая Страшного суда. В смоленском списке трактата 1677 г. эта фраза дана в сокращенном переводе, исключающем философский подтекст:

«Аще еси душевен сего чтец – во блаженнем успении, аще ли еси мирский, отвещай любви ради Божия о Николае Дилецком, в живых еще обретающемуся (вам жити во многая лета желаю): вечная память»[40].

Данный отрывок в сокращенном переводе 1677 г. относится ко времени, когда Николай Дилецкий был жив, однако и он включает

две противоречивые информации о жизни композитора: «в живых еще обретающемуся» и «вечная память». Факт того, что писцы в списке 1723 г. воспроизвели текст так, как он был в оригинале с использованием слов «за живого мене еще» и «за Дилецкого вечная память», не может свидетельствовать о том, что Николай Дилецкий был жив в 1723 году, а данный список является его автографом.

О том, что перед нами копия, свидетельствует и содержание текста, включающее реалии Московского царства третьей четверти XVII в. Текст этого списка посвящен композитору Евстафию Маневскому, работавшему в середине XVII в. в России и монаху Иоанну Зайковскому. Факт работы Маневского в России имеет документальное подтверждение, приведенное В.В. Протопоповым[41]. Речь идет о записке, присланном патриархом Никоном в 1662 г. в Иверский монастырь с просьбой прислать для переписки ноты Обедни Евстафия Маневского. Другие факты, приведенные в этом списке трактата, отражают реалии, связанные с борьбой, происходившей в третьей четверти XVII в. в церковных кругах и приведшей к церковному расколу. Неслучайно, в тексте Николай Дилецкий привел цитату из «Жезла правления», написанную Симеоном Полоцким в 1666 г.[42] В приведенной Дилецким цитате московский патриарх Иоасаф опровергает обвинения раскольника попа Лазаря, касающиеся введения партесного пения в Москве. Еще одна тема, связанная с расколом, – перевод певческих книг на никоновскою редакцию текста, также нашла отражение на страницах заключительного раздела трактата. Теоретик мусикии спорит с учеником, критикующим партесное пение и привезенное Дилецким новое знание: «Нехаи же и на тое респектують, ежели есть и церковние новие поправи зле, на тои часъ и мои новие поправи зле, лечь мовишь же иние книг поправи, а иние нотъ»[43].

Кроме того, по функции основная часть текста данного списка 1723 г. является разъяснением и дополнением к виленской грамма-

тике 1675 г., написанной на польском языке. В этой части списка неоднократно присутствуют упоминания краткости повествования и сокращение примеров: «Сексте такъ меешъ, и где вживатъ; обачишъ в регулах, н(ы)не во кратце тебе прекладаю», или «Тутъ скончивши вкратце (а то тилко прикладомъ мовлю вкратце, что прикладовъ болше не подавалем)»[44]. В тексте присутствуют ссылки на виленскую грамматику как на более полный текст: «Не такъ обширне яко негдис в Вилне писалем грамматику мою, менше тепер», «О септимах и квартахъ обачишъ в виленской моеи ƍраматице (бо тут вкратце пишу)», или «Як ся ино називаетъ знайдешъ в виленской моей грамматице»[45].

Приведенные цитаты также показывают, что Николай Дилецкий предполагал использовать в процессе обучения не только краткое изложение на «простай мове» виленской грамматики, но и саму польскую рукопись грамматики, прежде всего, в качестве источника примеров, другими словами, музыкальной хрестоматии. Таким образом, текст списка 1723 г. призван был разъяснить Е. Маневскому и И. Зайковскому прежде всего нарративный текст виленской грамматики, включающий непонятные для учеников музыкальные термины на латинском, итальянском, польском и немецком языках.

Дополнительная часть этого текста трактата возникла спонтанно. Дилецкий воспользовался оставшимися чистыми листками этого списка, чтобы зафиксировать некоторые практические моменты, на которые ему хотелось обратить внимание его учеников, или, которые он вспоминал в процессе обучения. Об этом теоретик сам написал в начале данного раздела: «По доконченню тои моеи граматики, здарилося мне за речь слушную, зоставитъ нечто паперу для речеи некоторихъ от мене запомненнихъ, и ежели чего в так короткомъ часе пишучи еи запомнелъ, хочъ мало чого, и то хиба для лучшого и яснейшого твоего уведомлення, бо вже там все в ней, что належитъ до музики наидешь, тутъ хочу еще приложить»[46]. Несколькими страницами позже, композитор отмечает, что в момент написания им

данным строк он находится в Москве, а предыдущий текст был написан им в Смоленске: «В Смоленску почавши, на Москве леч кончаючи грамматику мою»[47]. Эти слова наталкивает на мысль, что текст первых страниц раздела «конклюзия», был написан еще в Смоленске. Эту мысль подтверждает и резкая смена стиля изложения Николаем Дилецким после данных слов. Стиль становится интимным, содержащим некоторые подробности жизни самого композитора: о краковских издателях, не желавших печатать трактат, негативные впечатления от московской церковной среды, не хотевшей принимать науку о сочинении партесных концертов[48]. Тон многих высказываний этой части приобретает ярко выраженную негативную окраску[49]. «Музика – пишет Дилецкий, – ежели ест по всем свете, яко наука визвольоная, похвалная, поправившися мовитъ, яко наипохвалнейшая, так на Москве – яко наиглупшая»[50]. Приехав в Москву, Дилецкий столкнулся с открытым неприятием его знаний в московской среде музыкантов. Его реакция на вопросы и высказывания учеников предстает неожиданно резкой, нетерпимой. Текст этой части трактата (за исключением раздела об обучении детей пению) содержит ряд резких обвинений в адрес учеников: «Слишалем, иж некотрие сапердове внимаютъ, ижь тони сутъ басъ, тенор, альт и дишкантъ, а то з своеи неуметности»[51] или «Повторе мовлю, не упираися як коза, и не встидяися учится, бо гди ж несть встид учитися, встид горший нечого не уметь...и мовиш, же то зле, и вместо подякованя лаешъ. Добре написано: дурного учить – козла доить»[52].

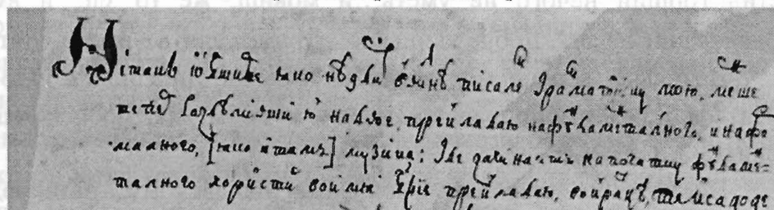
Возникает вопрос, мог ли старец Николай Дилецкий в 1723 году писать в таком эмоциональном ключе о событиях, происходивших полвека назад?

Посвящение трактата Евстафию Маневскому, разнородный стиль изложения основной и дополнительной частей трактата после слов о нахождении композитора в Москве, реалии московской среды

третьей четверти XVII в. не позволяют говорить о том, что перед нами автограф, созданный в 1723 году, в петровские времена.

Таким образом, проведенный анализ текста списка 1723 г. трактата Николая Дилецкого показал, что этот список является не автографом, а **копией**, воспроизведенной несколькими писцами с многочисленными ошибками и исправлениями в предложениях на «простай мове», латинском, польском языках, также как и в нотных примерах. Рукопись, с которой была сделана данная копия, писалась на протяжении нескольких лет: в Смоленске и Москве в 1677–1678 годах. Основная часть текста представляла собой сокращенный вариант виленской грамматики, воспроизводящий основные теоретические положения первоисточника на «простай мове» и состоящий из шести разделов. Дополнительная часть «конклюзия» содержала заметки, сделанные Николаем Дилецким после воспроизведения основных положений виленского текста. Она включала как припоминаемые композитором отдельные практические советы по композиции и пению, так и новые ответы на вопросы учеников, возникшие в процессе обучения певцов и композиторов в Смоленске и Москве. Текст, написанный в Москве, отразил процессы, происходившие в церковном пении третьей четверти XVII века: церковный раскол, введение партесного пения, исправление богослужебных книг.

Образец первого почерка[53]

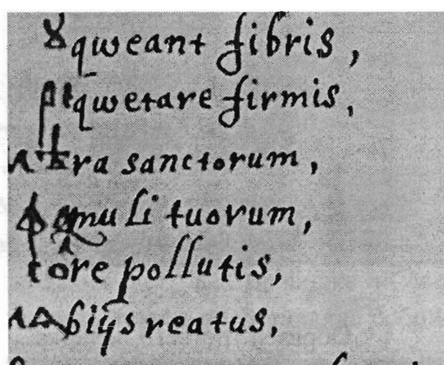


Образец второго почерка

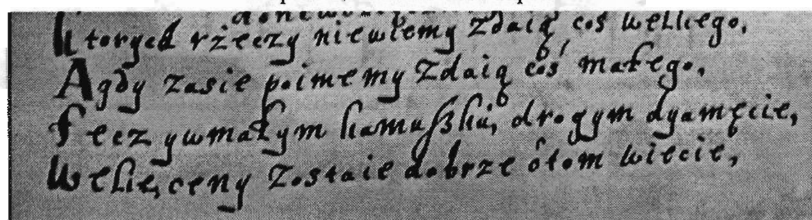
Образец третьего почерка

Образец четвертого почерка

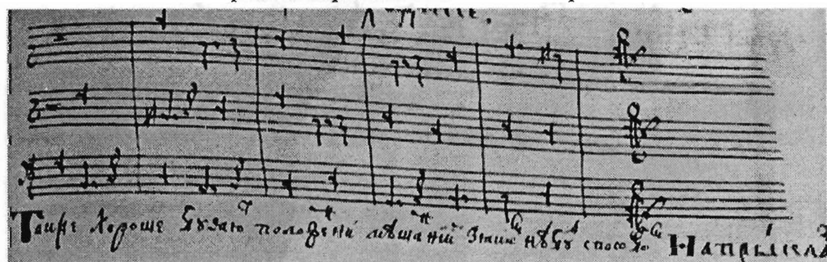
Образец пятого почерка



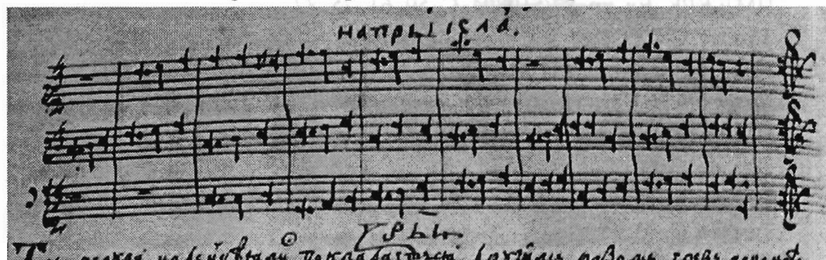
Образец шестого почерка



Образец первого нотного почерка



Образец второго нотного почерка



---

[1] *Гошовский В., Дурнев И.* К спору о Дилецком // Советская музыка. 1967, № 9. С. 138.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 139.

[5] Там же. С. 138.

[6] *Дилецкий Н.* Идеа грамматики мусикийской / Публ. и исслед. В.В. Протопопова. Серия: Памятники русской музыкальной искусства. М., 1979. Вып. 7. С. 475–480.

[7] *Гошовский В., Дурнев И.* К спору о Дилецком… С. 140.

[8] Там же. С. 143.

[9] Жирным выделяю запись, сделанную позже.

[10] *Цалай-Якименко О.* Київская школа музики XVII століття. Київ–Львів–Полтава, 2002. С. 345–350.

[11] Там же. С. 397.

[12] Ирмолой Иоанна Поповского // Российская национальная библиотека Основное собрание рукописной книги (далее – РНБ ОСРК). Формат F. I. Ед. хр. 863 (1725). Л. 1–1 об.

[13] При анализе текста оставляем вне поля зрения имеющиеся в трактате приписки на полях более позднего времени, написанные фиолетовыми и черными чернилами тремя различными почерками второй половины XVIII–XIX вв.

[14] Національний музей у Львові імені А. Шептицького. Колекція рукописів та книг (далее – НМЛ КРК). Ед. хр. 87/510804. С. 4, 13, 75.

[15] *Дилецкий Н.* Идеа грамматики мусикийской… С. 475–480.

[16] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 59, 61, 75, 77.
[17] Там же. С. 77.
[18] РНБ ОСРК. Формат Q XII. Ед. хр. № 4. Л. 105.
[19] *Дилецкий Н.* Идеа грамматики мусикийской… С. 466.
[20] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 14, 15,
[21] Там же. С. 60.
[22] Там же. С. 15.
[23] Там же. С. 33, 19.
[24] *Дилецкий Н.* Мусикийская грамматика… С. 98, 116.
[25] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 66.
[26] *Дилецький М.* Грамматика музикальна. С. 65.
[27] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 52.
[28] *Дилецький М.* Грамматика музикальна. С. 51.
[29] *Дилецкий Н.* Мусикийская грамматика… С. 147.
[30] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 12, 15, 27.
[31] Там же. С. 85–87.
[32] Там же. С. 76.
[33] Там же. С. 19.
[34] *Дилецкий Н.* Идеа грамматики муссикийской… С. 475-480.
[35] *Парфентьев Н.П.* Профессиональные музыканты России XVI–XVII веков: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчии дьяки и подьяки. Челябинск, 1991. С. 354–355.
[36] Перевод: «Я же в том солгал, но сначала моей грамматики, что хотел вкратце ее вам преподнести, а здесь немного продолжил, Богу вас поручивши, о чем прошу прощения». См.: НМЛ РКК. Ед. хр. 87/510804. С. 70.
[37] Там же. С. 3.
[38] *Гошовский В., Дурнев И.* К спору о Дилецком… С. 143.
[39]НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 70.
[40] *Сахаров И.П.* Исследование о русском церковном песнопении … С. 184.
[41] *Дилецкий Н.* Идеа грамматики муссикийской… С. 580.
[42] НМЛ КРК. Ед. хр. 87/510804. С. 84.
[43] Перевод: «Пусть же и на то обратят внимание, что если и церковные новые справы – это зло, тогда и мои нововведения –зло, только ты говоришь, что исправления книг – это одно, а нот – другое». См.: Там же. С. 79.

[44] Перевод: «Тут закончил кратко (но только для примеров говорю кратко, поскольку примеров больше не подавал)». См.:Там же. С. 13, 39.
[45] Там же. С. 3, 13, 52.
[46] Перевод «После окончания той моей грамматики, показалось мне делом правильным оставить немного бумаги для некоторых слов мною забытых. Если что в такое короткое время забыл, хотя бы и немного, это возможно для лучшего и яснейшего твоего понимания, поскольку уже там все в ней [грамматике], что касается музыки, найдешь: тут хочу еще продолжить». См.: Там же. С. 71.
[47] Там же. С. 79.
[48] Там же. С. 81, 89.
[49] Это отметила и О.С. Цалай-Якименко, анализируя текст трактата. См.: *Цалай-Якименко О.* Київська школа музики…С. 341.
[50] Перевод: «Если музыка существует во всем мире как наука свободная, уважаемая, некоторые, поправив, скажут наиуважаемая, так в Москве она – наиглупейшая». См.: Там же. С. 84.
[51] Там же. С. 79.
[52] Перевод: «Повторяю еще раз, не упирайся как коза, и не стыдись учиться, поскольку нет стыда учиться, – стыд больший ничего не уметь…и говоришь, что это зло, и вместо слов благодарности, лаешь. Хорошо написано: Дурного учить– козла доить». См.: Там же. С. 89.
[53] Примеры взяты из факсимильного издания списка трактата 1723 г., осуществленного О.С. Цалай-Якименко. См.: *Дилецький М.* Грамматика музикальна. Фотокопия рукопісу 1723 року / Подг. О.С. Цалай-Якименко. Київ, 1970.

Бендин А.Ю.

ФОРМИРОВАНИЕ И СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ ФЕНОМЕНА «УПОРСТВУЮЩИХ» В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (1839-1905 гг.)

26 февраля 1903 г. император Николай II издал манифест «об укреплении... заветов веротерпимости, начертанных в Основных законах империи Российской», который свидетельствовал о намерении правительства внести изменения в правовое положение «инославных и иноверных исповеданий». Последовавший за тем именной высочайший указ правительствующему Сенату 12 декабря 1904 г. в пункте шестом утверждал необходимость: «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, подлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не указанного, стеснения»[1]. Издание вышеупомянутых законодательных актов свидетельствовало о выраженной политической воле монарха к реформированию традиционного института веротерпимости, который переживал кризис и нуждался в модернизации. Одной из причин этого кризиса являлось несоответствие норм законодательства о веротерпимости реальным конфессиональным предпочтениям многочисленных групп верующих – лояльных подданных империи, не имеющих легальной возможности осуществить свой личный религиозный выбор.

Следует отметить, что упоминаемые в манифесте 26 февраля «заветы веротерпимости» как нормы права не распространялись в полной мере, или же совсем не распространялись на «своих», т. е. бывших членов Православной церкви, старообрядцев и сектантов, отколовшихся от нее в течение двух последних столетий (конец

XVII–XIX вв.). Эти лица рассматривались государством и Православной церковью в качестве не только «церковных мятежников», но и политических противников государства[2]. Кроме великорусских старообрядцев и сектантов, до 1905 г. официально именуемых раскольниками, имелись десятки тысяч представителей различных этнических групп, которые лишь формально числились православными. В действительности же эти лица не посещали православные церкви и желали вернуться в исповедуемые ранее ими или их родителями и предками вероучения – католицизм, протестантизм, ислам, иудаизм, буддизм и язычество. Складывалась парадоксальная ситуация, когда отдельные нормы законодательства о веротерпимости, призванного предупреждать религиозные конфликты, создавать необходимые правовые условия для выполнения верующими своих религиозных обязанностей, инициировали создание очагов религиозно-этнической напряженности в Царстве Польском, Северо-Западном крае и в Поволжье. Проблемы веротерпимости имели разные источники и причины своего происхождения, в зависимости от того, с какой из сторон то или другое вероисповедание находилось в конфликте – с государством, друг с другом или с несколькими сторонами одновременно, от практики применения политических и правовых инструментов разрешения этих конфликтов. Кризисные явления в вероисповедной системе Российской империи, связанные с появлением в различных регионах групп «упорствующих» имели, помимо основного источника, постоянно порождающего ситуацию конфликтности, целый комплекс дополнительных причин идейно-политического, канонического и вероучительного характера, которые придавали этим явлениям регионально-этническую специфику.

Цель данной работы заключается в том, чтобы проанализировать комплекс причин, приведших к возникновению такого многофакторного явления как феномен «упорствующих в латинстве» Северо-Западного края, исследовать опыт борьбы представителей этой группы за свои религиозные права со времени упразднения унии

в 1839 г. и до издания указа о веротерпимости 17 апреля 1905 г. Методологическая необходимость выработки целостного представления о феномене «упорствующих» предполагает также анализ региональной практики решения данного религиозного конфликта на основе положений указа 17 апреля.

Веротерпимость и «господствующая» Церковь

Веротерпимость, сформировавшуюся в Российской империи в XVIII – первой половине XIX вв. в качестве симбиоза западноевропейских и византийско-московских канонических и правовых традиций, можно рассматривать в качестве особого правового института, регулировавшего государственно-религиозные отношения и религиозно-этнические процессы в обществе. Согласно статьям 44–45 «Основных законов» Российской империи, «свобода веры» предоставлялась всем неправославным этническим группам, проживавшим в России – «да все народы славят Бога по закону и исповеданию праотцев своих»[3]. Религии этих этнических групп институализировались в сообществах, христианских и нехристианских, которые выступали в качестве общественных институтов, управляемых государством и обладавших определенной правосубъектностью. Тем самым самодержавная власть обеспечивала легитимность своей религиозной политики в обществе, отличавшемся сложным религиозно-этническим многообразием. Эта религиозная политика сопрягалась с политикой национальной, так как границы религиозных общин нередко совпадали с границами основных этнических групп, а этническая и религиозная идентичность часто являлись синонимами[4].

Государство в этой ситуации выступало в качестве непосредственного субъекта политики веротерпимости, определявшего правовые нормы функционирования неправославных религиозных сообществ, политические решения и бюрократические методы управления религиозно-этническими процессами. Опосредованным субъектом

веротерпимости являлась Православная церковь, обладавшая исключительным правовым статусом как «первенствующая и господствующая» в империи.[5] Правовым выражением такого статуса являлся особый объем прав и привилегий, позволявший Церкви использовать государственное принуждение для борьбы с религиозными конкурентами.

Обладающие правосубъектностью неправославные религиозные сообщества как *объекты* политики веротерпимости имели право публичного отправления богослужения, официально признанное духовенство в качестве особого привилегированного сословия, признание за общинами статуса юридических лиц. Закон признавал за ними обязательную силу монашеских обетов, право ведения актов гражданского состояния, дисциплинарную власть, юрисдикцию по брачным делам и духовную цензуру.

Особая взаимосвязь двух разноуровневых субъектов веротерпимости в форме союза «господствующей» Церкви и самодержавной монархии, придавало этому традиционному русскому институту черты, отличавшие его от аналогичных правовых институтов Западной Европы и США. Последние были основаны на принципах «свободы совести», которые исключали участие государства в религиозном принуждении граждан для утверждения господствующего статуса одной конфессии среди всех легальных религиозных организаций[6].

Практика абсолютных притязаний на исключительность, встроенная в каноническую традицию Русской церкви, имела свое обоснование в том, что, по словам И.С. Бердникова, «в русском государстве, унаследовавшем себе гражданственность от Византии, положение Церкви в общих чертах тоже самое, какое ей принадлежало в византийском государстве»[7].

Взаимоотношения указанных субъектов веротерпимости с терпимыми религиозными сообществами базировались на трех основных принципах: а) правовой статус Православной церкви как

«первенствующей и господствующей» среди всех вероисповеданий России; б) правовое равенство неправославных христианских конфессий и групп, а также нехристианских религиозных общин между собой; б) уголовная и административная защита Православной церкви от «совращений» и отступлений в иные неправославные и нехристианские вероисповедания, а также всех терпимых христианских конфессий и групп от «совращений» и отступлений в нехристианские религии[8].

Сущностными характеристиками традиционного характера имперской системы вероисповедных отношений являлись:

а) патерналистский характер монархической власти, регламентирующей функционирование и иерархическую упорядоченность религиозных общин, обладающих статусом терпимых[9];

б) различные практики административного и уголовного принуждения, осуществляемые государством для защиты интересов Православной церкви, обладающей привилегированным статусом в сравнении с другими религиозными общинами империи[10];

в) законодательное запрещение прозелитизма и религиозной конкуренции для всех религиозных общин империи, за исключением Православной церкви[11];

г) привилегированный статус христианских неправославных конфессий (церквей) в сравнении с нехристианскими религиозными общинами и терпимыми христианскими сектами[12];

д) наследственный характер религиозно-этнической принадлежности всех подданных государства[13], в соответствии с которым основным объектом веротерпимости являлись религиозные общины, а не отдельная личность; *приоритет государственно-церковных интересов над личными религиозными предпочтениями верующих.*

Указанные характеристики являлись главными отличительными чертами российского религиозного законодательства, дающими возможность определять сложное сочетание религиозных прав и свобод с предупредительными и карательными мерами против прозелитизма,

ересей и расколов в качестве понятия «веротерпимости», отличавшегося по своему содержанию от западного понятия «свободы совести»[14]. Таким образом, веротерпимость включала в себя и элементы нетерпимости и принуждения, происхождение и существование которых было обусловлено воздействием на светское полицейское и уголовное законодательство отдельных норм канонического права как «господствующей» Русской церкви, так и терпимых христианских конфессий[15].

Новое «Уголовное уложение» утвержденное императором Николаем II 22 марта 1903 г. характеризовалось смягчением наказаний за религиозные посягательства на права господствующей Церкви и терпимых христианских конфессий, существовавшие в «Уложениях о наказаниях» 1857–1885 годов. В частности, отменялось уголовное преследование за «совращение» из православия и христианства, осуществляемые без принуждения. «Уложение» 22 марта сохраняло унаследованное от прежнего законодательства принцип неприменения уголовного наказания для т. н. «совратившихся», тех, кто противозаконно перешел из православия в терпимые христианские конфессии. В целом, российское законодательство не предусматривало возможность свободного перехода из одного признанного законом вероисповедания в другое. Перемены в области религиозных предпочтений были возможны только в следующем порядке: из мусульманства, иудаизма, буддизма и язычества в терпимые христианские конфессии, но никак не наоборот, а также из одной терпимой христианской конфессии в другую. При этом в каждом отдельном случае такого перехода требовалось разрешение министра внутренних дел. Духовенству терпимых религиозных сообществ было запрещено оказывать воздействие на религиозный выбор верующих.

Только господствующая Православная церковь в силу своего особого положения в государстве обладала монополией на миссионерство и, следовательно, имела исключительное право

свободно принимать в свою юрисдикцию всех без исключения инославных и иноверных подданных империи. Более того, закон запрещал чинить препятствия тем, кто пожелал присоединиться к Православной церкви[16]. Свобода перехода в православие из других вероисповеданий отнюдь не означала возможность выхода из этой Церкви. Институт членства в «господствующей» Церкви определялся положениями Устава о предупреждении и пресечении преступлений. Статья 47 Устава гласила: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер, запрещается отступить от нее и принять иную веру, хотя бы то и христианскую»[17].

Таким образом, чтобы оказаться причисленным к «господствующей» Церкви следовало быть или «рожденным в православной вере», или «обратившимся к ней из других вер». Причисленными к православной Церкви считались не только те, которые родились в семье, где оба или один супруг в момент рождения ребенка были православными, но и те, которые родились от лиц, когда-либо бывших причисленными к православию. Что же касается тех, кто «обратился к православной вере», то таковыми считались не только лица, в одиночку или семьями перешедшие в православие по собственной воле, но и лица, массовое присоединение которых было санкционировано верховной властью без личного опроса верующих, или выражения согласия с их стороны[18]. Так происходило, например, при воссоединении с православием униатов Литвы и Белоруссии на Полоцком соборе в 1839 г., и присоединении холмских униатов к православию в 1875 г.

По разъяснению обер-прокурора Святейшего синода, сделанному в отчете за 1886 г.: «Вероисповедная принадлежность православных определяется посредством выписок из православных метрических книг о рождении, крещении или присоединении известного лица к Православной церкви, *так как закон российского государства не признает отпадения от православия*»[19]. Закон не допускал перехода православного лица в другое, хотя бы христиан-

ское вероисповедание, и Православная церковь не переставала считать отпадшего своим членом, сохраняя его в ведении православного духовного начальства. Православное духовенство обязано было увещать отпавших впредь до возвращения их в Церковь. «Законодательство наше, по мнению Правительствующего Сената, смотрит на отступление от Православия, как на состояние не только воспрещенное законом, но и преступное, которое никогда не может сделаться состоянием законным; а следовательно, присоединение православного к другому вероисповеданию, являясь действием преступным, как со стороны присоединившего духовного лица, так и присоединенного, не может создать законной принадлежности последнего к сему вероисповеданию со всеми проистекающими от таковой принадлежности законными последствиями»[20].

В основе этого светского законодательства лежало церковное мировоззрение, в соответствии с которым выбор единственной истинной веры – православия, может быть сделан один раз и вся последующая религиозная жизнь может осуществляться только в стенах Церкви. Отпадение от истинной Церкви означало принятие заблуждения в виде чужой веры, ереси или раскола, опасных для спасения души. Религиозной мотивацией правового принуждения, применяемого для сохранения пожизненного и наследственного членства в «господствующей» Церкви, являлось признание ее государством в качестве единственно истинной, вне которой невозможно божественное спасение человека для вечной жизни[21]. Государственное признание экклезиологического эксклюзивизма православия, опиравшееся на историческую традицию, являлось, таким образом, основой утверждения его «господствующего» правового статуса, определяя тем самым статус всех остальные традиционных вероисповеданий народов России в качестве «иностранных» и «терпимых».

В частности, Римско-католическая церковь, имевшая согласно польской конституции 3 мая 1791 г. статус «господствующей», в

Своде законов Российской империи 1832 г. получала статус «покровительствуемой». Закон предоставлял Римско-католической церкви свободу отправления культа, религиозного обучения в государственных и частных школах и поддержку школ для обучения духовенства. Вместе с тем Свод законов недвусмысленно запрещал Римско-католической церкви всякую миссионерскую и пропагандистскую деятельность среди инаковерующих[22].

Необходимость законодательной защиты особого статус православия имели также традиционное этническое и политическое обоснование. Мотивацией такой защиты служил бесспорный исторический факт, что православие является традиционной религией русского народа, которое «создавало и охраняло единую Россию». Это давало основание официально рассматривать переход из православия в другие вероисповедания «как торжество нерусских начал над русскими, и на русских людей, переходящих в другие вероисповедания, культ которых отправляется на иностранных языках, как на лиц, недостаточно твердых в государственном патриотизме»[23]. Закон, защищая достоверность Русской церкви как эксклюзивной религии спасения, сохранял тем самым ее монопольное право на исключительную власть над находящимся в ее юрисдикции населением, прежде всего, над этнической группой русских – великороссов, малороссов и белорусов. Законодательная защита исключительной претензии Православия выступать в качестве единственной истинной религии русского большинства населения являлась краеугольным камнем системы вероисповедных отношений в России[24].

Наследие унии и появление «совратившихся в латинстве» на территории Северо-Западного края

Начало формирования феномена «упорствующих» в Северо-Западном крае генетически связано с решением Полоцкого собора 12 февраля 1839 г. о воссоединении белорусских униатов с Русской Православной церковью, принятом иерархией и духовенством.

Соборный акт был утвержден императором Николаем I 25 марта 1839 г. Греко-униатская церковь в пределах Российской империи (за исключением Царства Польского) как легитимный религиозный институт, действовавший в рамках имперской веротерпимости, была упразднена[25]. С этого момента все бывшие греко-униаты Виленской и Белорусской униатских епархий общим числом более полутора миллионов человек, в силу утвержденного императором соборного акта о воссоединении, начали официально считаться причисленными к «господствующей» Церкви. В отличие от духовенства, какого-либо формального согласия у мирян на воссоединение запрошено не было[26].

Святейшим Синодом были образованы три новые православные епархии: Литовская (с центром в Вильне), Полоцкая (с центром в Витебске) и Могилевская. Упразднение унии коренным образом изменило соотношение конфессиональных сил в регионе. Римско-католическая церковь, утратив основной крестьянский массив униатов, оказалась религиозным меньшинством, объединявшим часть белорусского крестьянства и местную социально-экономическую и культурную элиту, которая идентифицировала себя в качестве польской. Воссоединенное православное большинство принадлежало, как правило, к крестьянскому сословию. Установление новых конфессиональных границ между двумя христианскими церквями должно было получить, согласно установленным нормам, соответствующее правовое оформление. Иными словами, юридическое распределение населения по конфессиям следовало зафиксировать в метрических списках приходских церквей, копии которых должны были храниться в духовных консисториях. Новые церковные границы, в отличие от прежних, в основном православно-униатских, приобретали теперь конфликтный характер, непосредственно сталкивая интересы Римско-католической и Православной церквей в миссионерской борьбе за наследие унии.

Большая часть униатского населения, а именно белорусское крестьянство, восприняло ликвидацию унии с Римом и возвращение в Русскую церковь, в общем спокойно. Усилия униатских иерархов Иосифа (Семашко) и Василия (Лужинского) по литургическому сближению с православием путем восстановления иконостасов и введения православного служебника не прошли бесследно. Для основной массы верующих униатов эти меры не составляли догматической проблемы: их религиозные обычаи остались практически не затронуты, а литургическая практика мало в чем изменилась. И в последствии, в ходе уподобления униатского литургического обихода православному, никаких особых трудностей не возникало[27].

Трудности возникли при создании воссоединенных приходов, составляемых православным духовенством из числа бывших греко-католиков. В местностях со смешанным католическим и новообращенным православным населением, прежде всего в Литовской епархии, между настоятелями создаваемых приходов и пограничных с ними приходов римско-католических, часто возникали споры, связанные с определением конфессиональной принадлежности бывших униатов. Дело в том, что греко-католики, до воссоединения 1839 г., оставаясь членами своего прихода, нередко в силу различных причин принимали требы от католических священников латинского обряда, и эти требы (венчания, погребения и крещения) записывались в метрические книги приходских костелов. В свою очередь некоторые католики латинского обряда пользовались отправлением треб у греко-католических священников, которые так же фиксировались в метрических книгах униатских приходов. Так как таинства совершались священниками единой Римско-католической церкви, преподавание треб прихожанам латинского или восточного обрядов, священниками униатами или латинянами, являлось закономерным результатом такого догматического единства. Униатские прихожане не только посещали, наравне со своими церквами, римско-

католические костелы, но нередко исполняли свои религиозные обязанности в этих костелах, считаясь их прихожанами. Некоторые униатские приходы почти целиком переходили в юрисдикцию Римско-католической церкви. В результате активной католической миссии среди единоверцев восточного обряда накануне воссоединения несколько десятков тысяч белорусских униатов перешли в латинский костел. Переходы бывших униатов в католицизм продолжались и после упразднения унии[28].

Результаты многолетней миссии и совместная сакраментальная практика, осуществляемая латинско-униатским духовенством, вопреки запретам Правительствующего Сената, последовавшим в 1828 и 1831 годах, создала многочисленные проблемы для определения конфессиональной принадлежности бывшей униатской паствы. Дело в том, что переход униатов в Католическую церковь латинского обряда после 1798 г. официально был запрещен указом Правительствующего Сената от 8 августа 1810 г. «О назначении срока униатам, перешедшим самовольно в римский обряд для возвращения их в унию по-прежнему»[29]. В соответствии с этим указом количество прихожан римско-католических приходов после 1798 г., должно было зависеть только от естественных причин прироста или убыли населения, без миссионерских усилий духовенства и добровольных переходов в католицизм. Однако, как было сказано выше, указы Сената зачастую не соблюдались, и после упразднения унии православное духовенство столкнулось с проблемой возвращения в православие бывших униатов, перешедших в Римско-католическую церковь и ставших де-факто ее членами.

Особый Комитет, созданный для решения проблем, связанных с упразднением унии, в августе 1839 г. разработал Правила, призванные «к устранению в Западных губерниях совращений из православия в латинство», которые были утверждены императором Николаем I 16 декабря 1839 г. Согласно этим Правилам, духовные и светские лица, уличенные в «совращении» бывших униатов в

католицизм предавались общему уголовному суду, а не суду римско-католической консистории, как это практиковалось раньше. Виновные – «совратители», католические священники, преподающие требы православным, и «совращенные», принимающие участие в преподаваемых ими таинствах, – должны были подвергаться административным и церковным взысканиям[30].

Ужесточение мер по охране новых конфессиональных границ воссоединенной Православной церкви, свидетельствовало о том, что правительство не было уверено в массовой приверженности бывшей униатской паствы к православию. Оно учитывало также предыдущий опыт католического миссионерства среди униатов и его впечатляющие результаты. Однако на этот раз отношение к католической миссии претерпело известные изменения. Дело в том, что миссия среди униатов, действовавшая вопреки запретам церковным и светским, проводилась среди прихожан Греко-католической церкви, имевшей статус терпимой. Со своей стороны ее осуществляло духовенство такой же терпимой Церкви. По существу, это была миссия среди единоверцев восточного обряда действовавшая внутри единой Римско-католической церкви. К тому же не было закона, который бы предусматривал уголовное наказание за переход из восточного обряда в латинский. Теперь же попытки продолжения католической миссии среди бывших униатов и стремление удержать часть их в качестве своей паствы, становились уголовно наказуемыми, что и подтверждалось Правилами 16 декабря 1839 г., так как объектом миссионерских усилий становились уже члены «господствующей» Православной церкви.

Осуществляя межконфессиональное разграничение, православные консистории в спорных случаях начали многочисленные бюрократические разбирательства с консисториями католическими о переходе из одного обряда в другой. Так, в Литовской епархии к декабрю 1841 г. в результате размежевания приходов было возвращено в православие около десяти тысяч бывших униатов. В

Витебской губернии таких возвращенных насчитывалось около 8000 человек[31].

Митрополит Литовский Иосиф (Семашко) был принципиальным сторонником продолжения разбирательств подобных случаев, несмотря на их запутанный и длительный характер. Митрополит был убежден в том, что вопрос о возможности оставления в юрисдикции Римско-католической церкви части бывших униатов, поставленный генерал-губернатором Ф.Я. Мирковичем, не мог рассматриваться в качестве узко конфессиональной проблемы. Он представлял собой часть сложного комплекса проблем политического, религиозного и этнического характера, вызванного исторически длительным российско-польским противостоянием. Этот конфликт, утративший с разделением Речи Посполитой, свою главную политическую составляющую, переместился, по его мнению, в религиозно-этническую плоскость. Рассматривая дела о разбирательстве, как часть общего процесса упразднения религиозно-этнических последствий унии, призванного «утвердить в православии воссоединенный народ», митрополит полагал, что чрезмерная уступчивость в данном вопросе приведет к появлению нежелательного прецедента. А именно, российское правительство впервые даст пример «официальной отдачи римлянам целого населения русского». Подобная уступка станет торжеством для римско-католического духовенства и усилит его прозелитическую деятельность среди воссоединенных православных. А это, в свою очередь, может нанести вред процессу конфессионального воссоединения русского народа[32].

Продолжавшиеся разбирательства «о совращенных в латинство», нарушения законодательства, взаимные жалобы и конфликты, возникавшие между католическим и воссоединенным православным духовенством по поводу распределения паствы, вынудили правительство установить единый порядок разбирательства прихожан на приходском и епархиальном уровнях. Правила «О разбирательстве православных и римско-католических прихожан по

вероисповеданиям» были утверждены императором Николаем I 17 апреля 1842 г. Они предусматривали порядок рассмотрения спорных дел между православным и католическим духовенством, поставив процедуру разбирательства на правовую основу. Утвержденный императором обязательный порядок определения конфессиональной принадлежности бывших униатов ставил своей целью окончательное упразднение религиозно-этнического наследия Греко-католической церкви в виде спорной паствы, нелегально вошедшей в состав прихожан римско-католических приходов. Эту паству, ставшую католиками латинского обряда, следовало, согласно закону, вернуть в православие, так как переход в католичество, сделанный униатом в качестве личного выбора, был формально запрещен.

Правила 17 апреля 1842 г. определяли порядок межведомственного взаимодействия духовенства двух соперничавших в регионе христианских церквей. На практике это означало, что православные священники должны были проверять предоставляемые им ксендзами в обязательном порядке полные именные списки римско-католических прихожан. В этих приходских списках ксендзы должны были сами отметить тех лиц, которые, как бывшие униаты и их потомство, перешедшие в Римско-католическую церковь после 1798 г., подлежали возвращению в «господствующую» Церковь. В случае обнаружения православными священниками в этих списках бывших униатов, не отмеченных для возвращения в православие, они имели право требовать от католического духовенства предоставления необходимых метрических актов для получения сведений о конфессиональной принадлежности оспариваемых лиц.

Согласно Правилам, при разбирательстве учитывались и личные признания бывших униатов в том, что они перешли в католицизм в нарушение существовавшего законодательства. Процедура распределения прихожан признавалась окончательно законченной только тогда, когда православное духовенство, причислив бывших униатов к своим приходам, отказывалось от претензий к католическому

духовенству, признавая представленные им списки римско-католических приходов «удовлетворительными». Следует отметить, что Правила 17 апреля 1842 г. определяли только процедуру возвращения из католичества бывших униатов. Что же касается Правил 16 декабря 1839 г., то они применялись только в случаях «совращения» в католицизм, когда меры церковного увещания, применяемые к т. н. «вероотступникам», оказывались безуспешными[33].

Таким образом, правительство разработало последовательный выстроенный правовой механизм, предусматривавший как бюрократическую процедуру окончательного распределения паствы по приходам, так и меры принуждения и наказания к тем, кто «совращал» в католицизм и кто упорствовал в своем «незаконном» конфессиональном выборе. Самим же бывшим униатам, ставшими в нашем случае объектом спора между духовенством соперничавших между собой Церквей, отводилась пассивная роль. Их новые конфессиональные предпочтения, закрепленные постоянным участием в богослужебной и сакраментальной жизни костела, законодательством, и действующим на его основе православным духовенством, не принимались во внимание[34].

Более того, в случае нежелания со стороны этих лиц после разбирательства присоединиться к православию, к ним должны были применять меры церковного увещания со стороны приходского духовенства. Если меры увещания оказывались бесполезными, таких «упорствующих», согласно Правилам 16 декабря 1839 г. могли принудительно отправлять в православные монастыри, им запрещалось поступать на государственную службу.

Действие этого механизма, призванного окончательно завершить проблему размежевания паствы предполагало также соблюдение интересов и католической стороны, если ее действия признавались законными. Правила 17 апреля 1842 г. позволяли приходским ксендзам и епархиальным епископам оспаривать претензии православного духовенства на ту часть паствы из бывших униатов,

которую они считали легальными прихожанами римско-католических церквей. Следовало только доказать, что переход в католичество произошел до 1798 г. Поэтому дела об определении формальной принадлежности к «господствующей» или «терпимой» Церквям отличались особой сложностью и продолжительностью. Митрополит Иосиф (Семашко) отмечал, что процесс разбирательства в Литовской епархии длился почти 15 лет[35]. Еще более долгим был процесс разбирательства в Минской губернии. Длительность решения такого рода дел была обусловлена многими причинами как объективного, так и субъективного характера. Например, утратой метрических актов приходских церквей, но, прежде всего, нежеланием части римско-католического духовенства отмечать в списках своих прихожан всех лиц, подлежащих причислению к православию.

Религиозным мотивом такого поведения служила католическая экклезиология, утверждавшая, что только Римско-католическая церковь является истинной и единоспасительной, а «господствующее» православие рассматривалось как «схизма», т. е. раскол. Поэтому римско-католическое духовенство не испытывало искреннего желания передавать в «схизму» своих прихожан из бывших униатов. Следует отметить, что экклезиологические представления выступали и в качестве основного мотива «противозаконной» миссионерской деятельности католического духовенства среди православного населения[36]. Определенную роль в нарушении «Правил» 17 апреля играли также мотивы этнической и конфессиональной солидарности. Православное духовенство и губернская администрация (особенно после 1863 г.) нередко указывали в качестве виновников затягивания дел о разбирательстве прихожан местную польскую администрацию и влиявших на нее помещиков[37].

Митрополит Иосиф (Семашко) в письме к обер-прокурору Протасову в 1845 г. ответственность за медлительность в разбирательстве прихожан возлагал на римско-католическое епархиальное управление, преследовавшее тех ксендзов, которые показывали миролюбие и

беспристрастие при рассмотрении спорных вопросов. Митрополит считал целесообразным, чтобы министр внутренних дел конфиденциально указал Виленскому епископу Цивинскому на необходимость добросовестно исполнять свои обязанности при рассмотрении дел о разбирательстве прихожан[38].

Следует отметить, что часть воссоединенного православного духовенства сама не проявляла ожидаемой инициативы в выполнении воли монарха по возвращению утраченной паствы. Литовская духовная консистория в 1842 г. обязала священников, назначаемых депутатами по следственным делам о совращениях в католичество, дать подписки в том, что они не будут уклоняться от исполнения депутатских обязанностей. В свою очередь Минская духовная консистория указом 22 февраля 1845 г. вынуждена была «строжайше подтвердить» приходским священникам свое решение о необходимости немедленно начать разбирательство паствы с римским духовенством и представить в консисторию в срок до 1 апреля списки прихожан, перешедших в католицизм. Виновным в неисполнении указа грозил «неминуемый штраф»[39]. Таким образом, ответственность за медлительность процесса разбирательства ложилась и на православных приходских священников. По замечанию Н.Д. Извекова, неприязненным отношениям, возникавшим между римско-католическим и православным духовенством из-за разбора прихожан, был положен конец только в 1857 г., когда по решению императора дела о разбирательстве прихожан должны были считаться оконченными[40].

Однако, не смотря на принятое решение, не все разбирательства к началу 60-х годов были доведены до конца. В таких случаях бывшие униаты по-прежнему оставались прихожанами римско-католических костелов. В частности, в Пинском уезде Минской губернии дело о конфессиональной принадлежности жителей девяти деревень не было завершено, так как при разбирательстве в 1857 г. римско-католическая консистория не согласилась с претензиями

православного духовенства. Начался новый виток бюрократического согласования, что позволило местному католическому духовенству легально преподавать таинства своей «оспариваемой» пастве[41].

В том же Пинском уезде между двумя консисториями в 1853 г. было достигнуто соглашение о принадлежности к православию части жителей местечка Логишин и восьми окружающих деревень. Однако новый римско-католический епископ Войткевич не согласился с решением своего предшественника на посту главы Минской епархии прелата Бовкевича. С точки зрения епископа, при разбирательстве дела прелатом не были соблюдены Правила 17 апреля 1842 г. Поэтому Войткевич, в свою очередь, не выполнил требование Минской православной консистории об исключении этих прихожан из списков римско-католических приходов и запрещении ксендзам преподавания им церковных таинств. В результате, причисленные в одностороннем порядке к православию, эти лица по-прежнему оставались католиками[42].

Часть бывших униатов, вопреки результатам разбирательств, не перешла в православие и продолжала сохранять приверженность к Римско-католической церкви. Она пользовалась требами у католических священников, которые, в нарушение Правил 16 декабря 1839 г., выполняли по отношению к ним свой пастырский долг. Именуемые официально «совращениями» или «отпадениями», такие случаи были характерны для ряда приходов Волковысского уезда Гродненской губернии, Лидского уезда Виленской губернии, Пинского, Новогрудского и Борисовского уездов Минской губернии.[43]

В Волковысском уезде в 1844 г. по требованию Литовской православной консистории было начато следствие о «совратившихся» казенных крестьянах Порозовского, Новодворского, Лопеницкого и Горностаевичского приходов. Следствие производилось полицейскими чиновниками с участием духовных депутатов – католиков и православных. Гродненский губернатор Д. Кропоткин, описывавший эту историю в 1868 г. генерал-губернатору А. Потапову,

сетовал на то, что дела о «совращениях» расследовались «с необыкновенной медленностью», поступая в судебные учреждения, они возвращались на доследование как не полные, в то же время местная администрация практически устранилась от контроля за процессом расследования. «Такое равнодушие к сим делам местных властей, – заключал губернатор, – повлекло за собой еще большее число отступников от Православной церкви и поколебало тех, которые с самого начала упразднения унии беспрекословно причислены были к православию» Литовская духовная консистория, обвиняла в «совращении» местных ксендзов и в 1857 и 1858 годах обращалась с просьбами к гродненскому губернатору об ускорении дела и наказании виновных. В виду безрезультатности предпринятых усилий, митрополит Иосиф (Семашко) обратился за содействием к генерал-губернатору В.И. Назимову, указывая на то, что римско-католическое духовенство в местечке Порозово, «противозаконными действиями своими стремиться к совращению православных крестьян в латинство».

По распоряжению Назимова, в Порозово были направлены адъютант генерал-губернатора ротмистр Павлов и член духовной консистории священник Антоний Пщолко. При расследовании дела на месте, выяснилось, что «отпавшие» от православия (всего 81 человек) считали виновником своего «совращения» местного православного священника Станкевича, обвиняя его в «бездействии и корыстолюбии». В последствие Станкевич был переведен на пономарскую должность. Однако усилия ротмистра Павлова и священника Антония по «увещанию отпавших» не принесли заметных результатов.

Тогда В.И. Назимов распоряжением от 7 июля 1858 г. приказал Волковысскому окружному начальнику Новицкому, что бы тот в двухнедельный срок заставил крестьян представить своим волостным начальникам расписки священников в том, что они исповедались и причастились в православной церкви. Было сделано также особое

распоряжение о наложении взысканий на католических священников, которые противозаконно принимали «отпавших» на исповедь и причастие.

Выполняя поручение генерал-губернатора, Новицкий подвергал «перешедших в латинство» крестьян телесному наказанию. Как следует из материалов следствия, «не для побуждения или насилия к обращению в православие, а, в виде меры полицейского преследования за ослушание и дерзость против начальства». Пострадавшие обратились с жалобами к генерал-губернатору и шефу корпуса жандармов. По этому делу, сообщает далее губернатор, было предписано, чтобы гражданские власти в религиозных делах не брали на себя функции «судебно-полицейской расправы», содействуя православному духовенству только в тех случаях, когда оно обратиться с требованием о доставлении лиц «к исполнению христианских обязанностей». На этом основании генерал-губернатор принял решение судебное преследование «совратившихся» крестьян Волковысского уезда прекратить в административном порядке[44].

В данном случае власть вынуждена была отказаться от прямого административно-судебного принуждения к возвращению в православие, но это отнюдь не означало что «совратившиеся» могли легально исповедовать римско-католическую веру, приверженность к которой они выказали. Эта немногочисленная группа верующих формально продолжала оставаться объектом «увещаний» со стороны православного духовенства, демонстрируя вместе с тем безуспешность как административных, так и миссионерских усилий.

Последствия решения Назимова спустя 8 лет виделись гродненскому губернатору следующим образом: «С тех пор деятельность духовных и гражданских лиц в отношении совращенных в латинство крестьян начала постепенно ослабевать, а с наступлением смутного времени, предшествовавшего мятежу, совершенно прекратилась. Находясь в таком положении 5 лет, дело православия значительно поколебалось, и тысячи душ отпали от прародительской веры»[45].

В совокупности всех бывших униатов, признаваемых православным духовенством в качестве «совратившихся» в католицизм, можно условно разделить в этот период на две группы. Принадлежавшие к первой начали сами «отступать» из православия и сознательно отстаивать свое право исповедовать католическую веру. Вторая группа, до согласованного завершения разбирательства между духовенством обеих конфессий, будучи объектом притязаний православного духовенства, оставалась прихожанами костелов и продолжала участие в сакраментальной жизни католической церкви.

Появлением в Северо-Западном крае группы лиц, юридически принадлежавших к «господствующей» Церкви, но сделавших фактический выбор в пользу Церкви «терпимой», было положено начало процессу формирования феномена «упорствующих». Это явление стало результатом реакции части католического духовенства и бывших униатов на реализацию формальных принципов определения вероисповедной принадлежности прихожан и принудительного удержания их в православии. Следует отметить, что утвержденный Николаем I бюрократический способ конфессионального разделения верующих по приходам, позволил римско-католическому духовенству максимально использовать этот правовой инструмент для сохранения частичных результатов своей предыдущей миссии среди греко-католиков.

Новая конфессиональная политика и формирование сообщества «упорствующих» в Северо-Западном крае

Восстание 1863 г. и последовавший за ним комплекс административных мер, направленных на существенное ограничение влияния Римско-католической церкви на белорусское население Северо-западного края, осуществляемый администрацией генерал-губернаторов М.Н. Муравьева, К.П. Кауфмана и Э.Т. Баранова, стали переломным моментом в формировании новой системы межконфессиональных отношений в этом регионе империи. Эти

перемены оказали решающее воздействие на дальнейшее формирование феномена «упорствующих», определили его содержание и эволюцию, придав ему известный церковный и общественно-политический резонанс.

В частности, ведущую роль в этом сложном процессе сыграли массовые обращения католиков в православие, когда воссоединения с «господствующей» Церковью происходило целыми селениями или приходами, которые сопровождались, как правило, закрытиями приходских костелов. Причинами этих новых явлений в конфессиональной жизни региона стали глубокие перемены, которые произошли в социально-экономической и этнорелигиозной политике имперской администрации после подавления восстания 1863–1864 годов.

Анализируя причины восстания, администрация генерал-губернаторов края М.Н. Муравьева – К.П. фон Кауфмана – Э.Т. Баранова (1863–1868 гг.) пришла к убеждению, что местный католицизм исторически представлял собой явление, религиозно, этнически и политически враждебное православию, «русской народности» и российскому государству. Длительная миссионерская экспансия католического духовенства на западнорусских землях рассматривалась как деятельность, преследовавшая, прежде всего, политические цели – вытеснение традиционного православия с его канонической территории, с последующим «окатоличиванием» и «ополячением» местного славянского населения для расширения социальной базы польского сепаратизма[46].

Развернутая идеологическая концепция, характеризующая позицию администрации в отношении местного католицизма, содержится в материалах Ревизионной комиссии по делам римско-католического духовенства Северо-Западного края, созданной при генерал-губернаторе К.П. фон Кауфмане в Вильно в январе 1866 г. В записке о деятельности этой комиссии, составленной ее председателем А.П. Стороженко, в частности, отмечалось: «Особенность здешнего

католицизма заключается в его политическом характере и в стремлении к расширению и религиозной пропаганде... Католицизм с первого появления его в здешнем крае явился главнейшим рычагом и пособником полонизма. Это обусловило политическую враждебность русскому государству и русским началам... Это определило особую религиозную враждебность здешнего католицизма к православию... Католицизм Северо-Западного края давно переступил за пределы свои как религия. Политически враждебная деятельность его против России, фанатическая нетерпимость и пропаганда против православия не требуют доказательств. Ввиду этого, не обязано ли государство сдержать католицизм в законных границах и, не касаясь его сущности как религии, не посягая на его догматы – изъять из него и преобразовать в нем все, что он включил в себя враждебного и антигосударственного?»[47]

Такая оценка политических целей католической миссии, подготовившей религиозно-этническую мобилизацию повстанцев 1863 г., позволяла администрации сделать вывод о том, что приверженность к католицизму значительных групп населения, прежде всего польской шляхты, явилась необходимым идеологическим условием, без которого антироссийское восстание на этих исторически русских землях после отмены крепостного права было бы невозможно. В этих условиях перед администрацией стояла стратегическая задача расширить и укрепить социальную и религиозно-этническую опору правительства в регионе, т. е. создать прочные гарантии окончательного закрепления Северо-Западного края в составе Российской империи. Практика показала, что православное белорусское крестьянство и великорусские старообрядцы не только не поддержали восстание, но и вместе с правительственными войсками приняли участие в его подавлении[48]. Политическая же лояльность католического крестьянского населения после усвоения уроков восстания рассматривалось как проблематичная. Особое опасение администрации вызывала высокая степень религиозности значительной его части расцени-

ваемой как «фанатизм». Поэтому сохранение в существующем виде силы, влияния, масштабов и методов распространения католичества на территории края представлялось политически опасным. М.Н. Муравьев и сторонники его конфессионально-этнической политики исходили из того, что сформированный местной католической традицией оппозиционный и миссионерский потенциал местного духовенства и паствы несет в себе политическую угрозу реставрации польского сепаратизма и требует введение системы соответствующих ограничительных мер[49].

Литовский исследователь Д. Сталюнас в своей работе «Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия» проанализировал мотивы светских инициаторов обращений, указав на идеологические аргументы и методы, которые применялись местной администрацией по организации процессов перехода католиков в «господствующую» Церковь. Вывод, к которому пришел автор, сформулирован следующим образом: «можно утверждать, что особенно при генерал-губернаторах К.П. Кауфмане и Э.Т. Баранове местные чиновники и отчасти православное духовенство стремились к обращению в православие всех белорусов-католиков. При этом использовались не только поощрительные, но и принудительные меры»[50].

Опираясь на выводы, сделанные Сталюнасом, следует заключить, что особенности процесса формирования общности «упорствующих» во второй половине 60-х годов XIX в. следует искать в реакции части формально обращенного населения на указанные методы присоединения к православию. Однако необходимо отметить и сохранявшуюся связь этого явления с бюрократическими процедурами упразднения римско-католического наследия унии. Достаточно указать, что массовые обращения в православие происходили параллельно с возобновлением административно-церковных мер по завершению разбирательства прихожан и возвращению в православие бывших униатов, «совратившихся в латинство».

М.Н. Муравьев, создавая в 1864–1865 годах систему административных мер, ограничивавших роль и влияние католического духовенства в Северо-Западном крае, не был инициатором массовых обращений католиков в православие. Этот вывод, сделанный в свое время западнорусским историком А.И. Миловидовым, вполне подтверждается современными исследователями[51]. Одной из задач своей этнорелигиозной политики, принципиально совпадавшей с позицией митрополита Иосифа (Семашко), М.Н. Муравьев считал восстановление позиций Православной церкви и «русской народности» в крае, «который всегда был и есть русский». По его мнению, эти позиции в значительной степени были утрачены в результате длительного польско-католического прозелитизма среди униатского и православного населения, а также превратно понимаемой политики веротерпимости и уступчивости, присущей прежним администрациям края[52]. В переводе с языка идеологии на язык конкретных действий это означало издание Муравьевым целого ряда административных указаний о немедленном завершении затянувшихся дел по определению конфессиональной принадлежности бывших униатов.

Наглядным примером такой последовательной административной практики, давшей импульс для массового присоединения «совратившихся» к православию, стало распоряжение М.Н. Муравьева от 24 июня 1864 г., сделанное архиепископу Минскому и Бобруйскому Михаилу (Голубовичу). Генерал-губернатор сообщал, что по сведениям, предоставленным ему военным начальником Пинского уезда, жители ряда деревень, несмотря на принадлежность их к Православной церкви, числятся в списках римско-католической консистории. Муравьев предлагал архиепископу Михаилу «сделать распоряжение относительно скорейшего окончания дела»[53]. Однако генерал-губернатору пришлось еще дважды напоминать архиепископу о своем указании, дать распоряжение Минскому губернатору П.Н. Шелгунову и римско-католическому епископу Войткевичу,

прежде чем процесс разбирательства стронулся с мертвой точки и захватил, по инициативе православного духовенства, население ряда населенных пунктов, не упомянутых в письме Муравьева[54].

Итоги этого дела, инициированного генерал-губернатором 24 июня 1864 г. были подведены Минской духовной консисторией в справке, датированной 29 июля 1865 г. В ней было подробно зафиксированы результаты дел о возвращении «латинизантов» в православие по Пинскому уезду. Всего из католицизма в православие было возвращено 4683 человека. Все эти лица были исключены из списков Минской римско-католической консистории и включены в списки православных приходов. Формально, эти затянувшиеся на десятилетия разбирательства были завершены. Однако, как выясняется из анализа церковного документа, далеко не все воссоединенные дали подписки на верность православию, часть из них не приняла участие в церковных таинствах исповеди и причастия. Это относилось, прежде всего, к жителям местечка Логишин и восьми окрестных деревень, которые в числе 1887 человек были признаны следственной комиссией, действовавшей на основании правил 17 апреля 1842 г., подлежащими воссоединению с Православной церковью.

Мотивами восстановления законных прав Церкви на «совратившуюся» паству было продиктовано обращение М.Н. Муравьева к архиепископу Могилевскому и Мстиславскому Евсевию. В июне 1864 г. генерал-губернатор сообщал архиепископу, что в Могилевском и Быховском уездах многие обыватели из бывших униатов совратились в католицизм и уклоняются от исполнения обрядов Православной церкви. «Ваше слово как архипастыря, – писал Муравьев, – внушит духовенству способы и средства действовать на таких нравственной силой, которая в подобных случаях сильнее и успешнее понудительных полицейских мер, ибо от духовенства и от образа его действий, а не от светской полицейской власти зависит ускорение в народе глубокого сознания религиозных обязанностей и утверждения в нем веры на незыблемых основаниях… При

обнаружении случаев совращения, – добавлял Муравьев, – а также по получении о том сведений от Вас, немедленно доносить мне для поступления с виновными по всей строгости законов»[55].

Настойчивые административные усилия, предпринимаемые генерал-губернатором в этом направлении, преследовали цель окончательного завершение процесса юридического распределения всех бывших униатов по конфессиям. Его действия подчинялись формальной целесообразности, продиктованной, в свою очередь, совпадением политических и миссионерских интересов правительства и Православной церкви в данном регионе. Муравьев принципиально не предпринимал мер административно-полицейского принуждения в качестве аргумента для обращения католиков и убеждения «совратившихся», предоставляя инициативу в делах миссионерства и «увещания» духовенству. Но это отнюдь не умаляло непоколебимой решимости генерал-губернатора применять административно-правовое воздействие по отношению к тем, кто упорно отстаивал свой «незаконный» религиозный выбор.

Кампания по массовому обращению католиков в православие, как уже упоминалось выше, достигла своего апогея при генерал-губернаторах К.П. Кауфмане (17 апреля 1865 г. – 9 октября 1866 г.) и Э.Т. Баранове (9 октября 1866 г. – 2 марта 1868 г.)[56]. Именно в этот период в сложившуюся при Муравьеве практику добровольных переходов в православие, привносятся инициированные сверху методы административного давления, политической агитации и материального поощрения, применяемые местными властями – уездными военными начальниками, исправниками, становыми приставами и мировыми посредниками, которые стали выступать в качестве инициаторов православной миссии. Складывалась ситуация, когда использование нецерковных мер идеологического, административного и материального характера, придавало светскому миссионерству политический характер[57].

Известная парадоксальность ситуации заключалась в том, что духовенство, принимало в приходы новообращенную паству из рук светских миссионеров, которые нередко действовали методами, противоречащими христианским принципам, правилам и канонам Православной церкви. Следует добавить, что указанные методы противоречили и нормам российского законодательства о веротерпимости. Относительно методов миссионерской практики Православия в законе недвусмысленно указывалось: «...господствующая Церковь не дозволяет себе ни малейших понудительных средств при обращении последователей иных исповеданий и вер к православию, и тем из них, кои приступить к нему не желают, отнюдь ничем не угрожает, поступая по образу проповеди Апостольской»[58]. Общепринятой целью миссии, осуществляемой, как правило, духовенством, является увеличение численности паствы Православной церкви и наставление новообращенных в догматах принятой веры. Методы миссии считаются эффективными в том случае, если ее результатом становится постоянный количественный рост новообращенных, а не просто фиксированное число обращений[59].

Следует отметить, что в Северо-Западном крае миссионерские усилия православного духовенства традиционно были направлены на воссоединение с Церковью великорусских старообрядцев, с XVIII в. проживавших компактными группами на этой территории. В Российской империи не существовало специальной духовной миссии Русской церкви по обращению в православие католиков западных губерний – белорусов, литовцев и поляков.

Появление светского миссионерства 1865–1868 годов стало результатом политики, направленной на радикальное сокращение польско-католического влияния на белорусское население края. Поэтому главным мотивом миссионерской кампании по обращению католиков явилось стремление к максимальному увеличение численного роста православных белорусов, так как конфессиональные границы Православия, в понимании светских и духовных

инициаторов «обращений», должны были совпадать с этническими границами «русской народности», с которой белорусы исторически идентифицировались. А это, в свою очередь, мотивировало стремление отождествлять новые конфессионально-этнические границы, создаваемые в западных губерниях, с границами прочной политической лояльности к российской монархии. При этом, за исключением особых случаев подлинно добровольных обращений, инициаторы миссии, как священники, так и чиновники, не учитывали «качество» присоединенных прихожан, т. е. их внутреннюю убежденность в преимуществе принимаемого православия перед католичеством[60].

Возникновение феномена «упорствующих» начиналось тогда, когда лица, юридически добровольно причисленные к православию, отказывались выполнить канонически необходимую часть процедуры присоединения, т. е. исповедаться и причаститься у православного священника. В этой ситуации духовенство, опираясь на закон, должно было либо собственными усилиями, либо с помощью административно-судебного принуждения добиваться обращения всех бывших католиков, юридически причисленных к православию, в канонически православных.

Процесс формирования компактных групп «упорствующих», чаще всего на территории одного или нескольких рядом расположенных приходов, можно описать на примерах политики восстановления законных прав «господствующей» Церкви» на «совратившуюся в латинство» паству.

Очаги движения «упорствующих» за возвращение в Римско-католическую церковь начали формироваться уже в 1864 г. Прихожане Логишинского костела отказались признать результаты разбирательства, завершенного по прямому указанию М.Н. Муравьева, и не дали требуемые духовенством подписки на верность православию. Попытки организаторов движения мещан Юшкевича и Петриковича обратиться к епископу Войткевичу,

императору Александру II и генерал-губернатору от имени прихожан с просьбами об оставлении их в римско-католической вере, завершились арестом этих прихожан. Епископ Войткевич, который пытался добиться повторного разбирательства прихожан, за противоправные действия в форме в «подстрекательства против православной веры» по указанию М.Н. Муравьева был оштрафован на 500 рублей. С целью церковного обращения «упорствующих», архиепископ Минский Михаил в ноябре 1864 г. направил М.Н. Муравьеву просьбу о закрытии Логишинского костела и передаче его в православное ведомство. Распоряжением генерал-губернатора от 16 февраля 1865 г. костел был закрыт[61].

Однако организованное противодействие обращению в православие еще более усилилось. В марте 1867 г. Минской палатой уголовного и гражданского суда начался судебный процесс над его инициаторами – депутатами от логишинских мещан М. Лукашевичем, И. Лукашевичем, Ф. Чечоткой, В. Королевичем, П. Юшкевичем и А. Припутневичем. В августе 1870 г. подсудимые были признаны виновными в «подстрекательстве общества к неповиновению властям и вредном влиянии на общество в отношении возвращения в православие», и приговорены к заключению в смирительном доме[62]. Однако эти меры не повлияли на решимость логишинцев не признавать результаты разбирательства по Правилам 17 апреля 1842 г.

В Волковысском уезде Гродненской губернии с января по август 1866 г. присоединилось к православию более 11 тысяч римо-католиков. По свидетельству местного благочинного, присоединение столь значительного числа прихожан было совершено православным духовенством «по указанию народа на лиц, происходящих от смешанных браков и от православных предков, при содействии того же народа духовенству в увещании указанных лиц». В общем количестве новообращенных, сообщал далее благочинный, насчитывалось около тысячи «чистых католиков, принявших православие по

собственным убеждениям в превосходстве этого исповедания над другими». Он отмечал, что содействовал духовенству в деле присоединения мировой посредник Щербов.

По мнению губернской администрации, присоединение к православию в Волковысском уезде было осуществлено «без всяких принудительных мер» и только в редких случаях духовенство «принуждено было весьма немногих указанных народом и подлежащих возврату в православие, высылать на увещание в другие приходы»[63]. Тем не менее, движение «упорствующих» в Гродненской губернии началось осенью того же 1866 г. По сообщению А.П. Стороженко, возглавлявшего «Ревизионную комиссию по делам римско-католического духовенства» при генерал-губернаторе К.П. Кауфмане, эпицентром его стали местечки Порозово и Яловка Волковысского уезда, откуда оно распространилось на Пружанский и Слонимский уезды Гродненской губернии, Новогрудский и Слуцкий Минской губернии, Вилейский и Свенцянский уезды Виленской губернии. Стороженко утверждал, что инициаторами движения стали члены костельных братств из местечек Порозово и Яловки, которые «пользуясь рекрутским набором, взволновали в упомянутых уездах присоединившихся к православию крестьян и волнение это достигло таких пределов, что кроме неповиновению властям, упорного требования возврата упраздненных костелов, подачи кляузных прошений; крестьяне дошли до открытого восстания как, например, в Кривошино и Липске»[64].

Выступление новообращенных крестьян Яловского прихода Стороженко рассматривал как результат подстрекательских действий инициаторов этого движения – настоятеля Порозовского костела ксендза Липки и членов костельных братств – «ярых фанатиков и полонизаторов».

События разворачивались следующим образом. Волковысский благочинный обратился к военному начальнику уезда с просьбой доставить 165 крестьян, присоединившихся к православию в 1866 г.,

для исповеди, причастия и крещения детей у православного духовенства. Военный начальник сделал соответствующее распоряжение, которое крестьяне не выполнили. Тогда волостные власти, собрав 30 июля 1867 г. воссоединенных прихожан яловской церкви, попытались заставить их подчиниться требованиям духовенства, зачитывая перед толпой слова Александра II, сказанные им в Вильно крестьянам, принявшим православие[65]. Слова императора, выслушанные прихожанами, лишь усилили их нежелание оставаться в православии. В результате семеро крестьян, обвиненных в подстрекательстве к беспорядкам, по указанию генерал-губернатора А.Л. Потапова вместе с семьями в октябре 1868 г. были высланы в Томскую губернию. Настоятель порозовского костела ксендз Липко по распоряжению генерал-губернатора в административном порядке был отправлен на поселение в Архангельскую губернию под строгий надзор полиции[66].

Однако пассивное сопротивление новообращенных в Волковысском уезде так и не было преодолено. Яловский и Порозовский приходы по-прежнему оставался местом сосредоточения «упорствующих в латинстве» в Волковысском уезде.

В Минской губернии, в Медведичской волости Слуцкого уезда, присоединение крестьян к православию было осуществлено в 1866 г. мировым посредником Тотлиным, который, по сообщению волостного писаря Жабина, «собрав крестьян католиков в волостное правление, предложил им возвратиться в древнюю веру их предков. Так как крестьяне не возразили на сделанное Тотлиным предложение, он распорядился составить приговор о присоединении их к Православной церкви. В приговор были внесены только имена глав семейств, причем было выражено, что они изъявляют согласие на присоединение и за всех членов их семейств, а в виду их неграмотности, за них приложили печати сельский староста или расписывался местный учитель. Приговоры эти забрал себе мировой посредник для предоставления начальнику края и копий их в волостном правлении не сохранилось». Над этими крестьянами не

был осуществлен положенный по церковным правилам чин присоединения к православию. В православную церковь к исповеди и причастию они никогда не ходили и не обращались за требами к православному священнику. Минский губернатор Мусин-Пушкин, сообщавший о существовании и происхождении этого внецерковного сообщества в отчете императору Николаю II за 1902 г., отмечал, что «присоединенные таким способом, крестьяне Медведичской волости энергичнее других отстаивают поныне принадлежность свою к католичеству»[67].

Еще одним средоточием «упорствующих» в Минской губернии стало местечко Волма Минского уезда. Римско-католические прихожане волмянского костела были присоединены к православию в 1866 г. совместными усилиями местного благочинного, прибегавшего к помощи мирового посредника и военного начальника уезда. Волмянский костел, существование которого препятствовало деятельности миссионеров, в мае 1867 г по распоряжению генерал-губернатора Э.Т. Баранова был закрыт. Однако уже в 1868 г. из примерно 1300 присоединившихся к православию участие в таинствах Церкви приняло всего 126 человек[68].

Аналогичная ситуация складывалась в Виленском уезде, где наибольшее число «упорствующих» сосредоточилось в Быстрицком, Островецком, Шумском и Подберезском приходах. В этой преимущественно католической местности многие костелы после восстания 1863–1864 годов были закрыты. По инициативе военного начальника Виленского уезда князя Н.Н. Хованского начали осуществляться массовые обращения католиков с помощью раздачи казенных земель. Процедура присоединения из католичества к православию носила сугубо юридический характер: выдавалась лишь подписка с обязательством исповедовать православную веру. По замечанию одного из местных чиновников, «православное духовенство получило эти приходы из рук светской власти лишь на бумаге»[69]. В результате в 1868 г. в Быстрицком приходе из 850 присоединившихся прихожан

не было у исповеди 370. В Островецком – из 700 присоединившихся у исповеди не было более 500 человек. В Шумском приходе – из 600 новообращенных не было у исповеди более 300. В Подберезском приходе, настоятелем которого являлся бывший ксендз Стрелецкий, принявший православие, уклонилось от исповеди 150 человек. Во всех этих приходах насчитывалось более 100 некрещеных младенцев[70].

Процесс формирования компактных групп «упорствующих» сопровождался явлениями дисперсного характера, когда отдельные семьи или члены семей в православных приходах не желали подчиняться канонической дисциплине «господствующей» Церкви. В таких случаях, как правило, причинами «упорства» становились принудительные меры, предпринимаемые духовенством и администрацией по соблюдению привилегий Церкви в смешанных браках православных с католиками, дети от которых должны были по закону стать православными[71].

В Гродненской губернии, уездные комитеты, учрежденные для «исчисления православного и католического населения» и отдельные военные начальники уездов, не вдаваясь в подробности правового обоснования своих решений, требовали от деканов и приходских священников исключения из списков прихожан лиц, которых администрация и православное духовенство считали принадлежащими «господствующей» Церкви на основании статьи 67 закона о смешанных браках. Методы административного принуждения, применяемые для решения столь сложных вопросов, вызывали протесты верующих, приходских ксендзов и деканов. Виленская римско-католическая духовная консистория сообщает о таких случаях, произошедших в ряде уездов епархии – Слонимском, Бельском и Пружанском.

Военный начальник Пружанского уезда Гродненской губернии в июне 1866 г. потребовал от настоятеля Наревского костела «немедленно исключить из числа прихожан 393 душ мужского и

женского пола, происходящим от смешанных браков и совратившихся из православия в католицизм». Ксендз вынужден был подчиниться. Однако часть указанных в списке прихожан настаивала на своей принадлежности к католической церкви. Эти лица, вызванные к военному начальнику для объяснения, выказали желание «оставаться в своей римско-католической вере, в которой, и крещены и родились от родителей, бракосочетавшихся еще при бывшей унии».

В свою очередь, Виленский губернатор С.Ф. Панютин 16 октября 1866 г. приказал управляющему Виленской римско-католической епархией прелату Жилинскому ввести в епархии новый упрощенный порядок причисления к православию. Теперь одного официального требования местного православного священника оказывалось достаточным для того, чтобы ксендзы обязаны были исключать из приходских списков лиц, присоединившихся к православию, не ожидая решения своего епархиального ведомства. Губернатор находил существовавший прежде порядок делопроизводства «слишком медленным» и мотивировал свое решение желанием предупредить возможность нарушения ксендзами закона о запрещении преподавания духовных таинств православным в тех случаях, когда долго не получая соответствующее разрешение консистории об исключении присоединившихся из своих списков, они «могут даже и неумышленно преподавать требы своим бывшим прихожанам».

На практике такой порядок позволил православному духовенству, опираясь на указания администрации, в одностороннем порядке решать вопросы присоединения, нарушая при этом законные права католиков, родившихся от браков с униатами до 1839 г., пользоваться таинствами своей Церкви. Однако рапорты католических деканов о нарушениях законодательства о смешанных браках со стороны православного духовенства не получали ответа со стороны Виленской римско-католической консистории[72].

Другим источником появления малых групп «упорствующих», рассеянных по приходам, стали дальнейшие усилия, предприни-

маемые администрацией и православным духовенством в 1866–1868 годах по окончательному присоединению бывших униатов, «совратившихся в латинство».

В Минской епархии волна повторных разбирательств прихожан-католиков на основании «Правил» 17 апреля 1842 г началась, как уже отмечалось, в 1864 г. по инициативе М.Н. Муравьева. В июле 1867 г. минский губернатор, обеспокоенный тем, что «римско-католическое духовенство преподает духовные требы по латинскому обряду семействам, признанным по разбирательству православными», в июле 1867 г. обратился к архиепископу Михаилу с просьбой прислать ему отдельные по каждому уезду именные списки всех без исключения семейств, которые по разбирательству «окончательно признаны подлежащими возврату в православие». Эти списки должны были проверить местные власти и обязать подписками приходских ксендзов, чтобы этим семействам «не преподавать никаких треб под опасением строгой ответственности по законам». Изданный вследствие инициативы губернатора указ Минской духовной консистории вызвал новую волну разбирательств «о прихожанах, совратившихся в латинство» в 38 благочиниях епархии, длившейся на протяжении 2-х лет. В результате разбирательств были выявлены «совращенные, коснеющие в латинстве», по отношению к которым, приходское духовенство должно было «продолжать убеждения касательно возврата их в православие»[73].

Таким образом, дальнейшее развитие общности «упорствующих», приобретало новую форму устойчивого существования в виде как крупных компактных групп, сосредоточенных в основном в Виленской, Гродненской и Минской губерниях так и малых, рассеянных по православным приходам всего Северо-Западного края. Их появление стало результатом действия трех взаимосвязанных политических кампаний: закрытия католических костелов, массовых обращений в православие и возобновления бюрократических процедур по

восстановлению правовых привилегий православия в отношении бывших униатов и в области смешанных браков.

Взаимоотношения «упорствующих» с администрацией и православным духовенством

Появление в Северо-Западном крае неформальной общности «упорствующих», противившихся перемене своей конфессионально-этнической идентичности, явилось результатом перманентного нарушения законов Российской империи о членстве в Православной церкви. Принадлежность к этой общности влекла за собой серьезные социально-правовые последствия. В результате своего нелегального конфессионального выбора эти люди теряли ряд гражданских прав, в частности, не могли заключать законные браки, поэтому их дети не вносились в метрические книги приходов и считались незаконнорожденными, у них появлялись проблемы с наследованием имущества, принесением присяги с участием православного духовенства и т. д. Эти лица с точки зрения светского закона оказывались вне церковных стен, следовательно, вне религии[74].

Таким образом, неподчинение канонической дисциплине Православной церкви приводило на практике к появлению внецерковной, т. е. нелегальной религиозной общности людей, объединенных верностью католической традиции. Эта незаконная форма существования приверженцев терпимой в империи католической церкви явилась результатом совпадения политических и религиозных интересов администрации и православного духовенства, определивших на короткий период цели и методы миссионерства.

С назначением в 1868 г. на пост генерал-губернатора Северо-Западного края А.Л. Потапова (2 марта 1868 г. – 22 июля 1874 г.), практика политизированного миссионерства уходит в прошлое. Новый генерал-губернатор не был сторонникам участия администрации в миссионерских усилиях по обращению католиков, предо-

ставляя эту инициативу православному духовенству. Упразднение политической составляющей миссионерства свидетельствовало о существенных переменах в религиозно-этнической политике новой администрации. Прекращение практики политизации миссионерства, широко применяемого прежней администрацией по отношению к римско-католической церкви, поставило православное духовенство в приходах с новообращенной паствой в сложное положение. Число лиц, отмечаемых духовенством в ведомостях как «не бывших у исповеди по упорству» в таких приходах начало быстро расти.

Следует отметить, что на поведение «новоприсоединившихся» оказывали распространявшиеся в это время слухи, «будто костелы, обращенные в церкви, возвратятся к католикам, все перевороты, т. е. присоединившиеся к православию, со стыдом должны будут возвратиться в католичество, будто не только священники, но и власти гражданские ничего не сделают с возвращающимися опять в католичество и что даже это разрешено теперь высшим начальством и т. п.». Православное духовенство отмечало, что «тяготение к латинству» среди обращенных в православие в местностях с преимущественно католическим населением, не в последнюю очередь было связано с «оскорблениями и притеснениями» со стороны соседей-католиков и волостного начальства[75].

Возникла проблема, как удержать новообращенных от возвращения в католичество? Кому должна была принадлежать приоритетная роль в предотвращении обратного движения в католицизм, духовенству или администрации? В подходах к решению этой проблемы обозначились определенные расхождения между епископатом и генерал-губернатором А.Л. Потаповым.

В январе 1869 г. епископ Минский Александр (Добрынин) обратился к губернатору Е.А. Касинову с предложением об организации следствия с целью выяснения причин «охлаждения прихожан местечка Волма к обрядам Православной церкви». Он считал также необходимым, чтобы представители администрации и духовенства

сделали совместное «внушение» «упорствующим», что они «никогда не могут быть возвращены в латинский обряд и Волмянская церковь никогда не будет обращена в католический костел». Епископ полагал неуместным производить следствие о том, как совершалось присоединение волмянских прихожан, считая достаточным выявление подстрекателей и внушения новообращенным, что они «навсегда должны сделаться православными»[76].

В ходе специального расследования, проведенного осенью 1869 г. уездным жандармским управлением и чиновником для особых поручений Степановым, причинами неповиновения новообращенных были названы: деятельность ксендзов, нелегально преподающих требы «упорствующим» и агитация «подстрекателей» из местных крестьян. Вывод, сделанный Степановым сводился к следующему: «В настоящее время только самые энергичные меры со стороны администрации, как-то – предание уголовному суду лиц римско-католического духовенства, оказавшемся виновным в этом деле и высылка административным порядком лиц, подстрекающих эту отуманенную массу, – могли бы положить предел так быстро распространяющемуся в той местности злу»[77]. Утверждение чиновника, активно поддерживаемое Минским епископом Александром, свидетельствовало о том, что управление углубляющимся религиозным конфликтом с «упорствующими» вышло из-под контроля православного духовенства, его решение возлагалось на местную администрацию.

Аналогичная ситуация складывалась в Виленской и Гродненской губерниях, входивших в состав Литовской православной епархии. Архиепископ Макарий (Булгаков), преемник митрополита Иосифа на Литовской кафедре, сообщал генерал-губернатору в 1869 г. о том, что «новоприсоединившиеся» прихожане начали уклоняться от исповеди и Св. Причащения у своих приходских пастырей и обращаются к латинскому духовенству с просьбами о крещении детей и об отправлении других духовных треб. Одной из

главных причин этого явления архиепископ считал отсутствие поддержки, которую оказывали ранее православному духовенству, служащему в таких приходах, представители местной администрации.

Архиепископ Макарий выказывал уверенность, что «одно православное духовенство в означенных приходах своими только духовными силами не имеет возможности удержать в православии всех недавно присоединившихся к нему из латинства». Выход из создавшейся ситуации, который предлагал Макарий, предусматривал двойную ответственность администрации и духовенства, необходимую для закрепления результатов чиновничьего миссионерства. «Как самое присоединение этих христиан к Православной церкви совершено не одним православным духовенством силою его проповеди, а преимущественно при содействии гражданской власти, так и удержание их в православии, по крайней мере, до полного утверждениях в нем, может и должно совершаться духовенством при содействии же гражданской власти»[78].

Ответы генерал-губернатора архиепископу, выражавшие его последовательную позицию в этом вопросе, сводились к тому, что администрация будет выполнять только те требования православного духовенства в отношении «упорствующих» и «отступивших» от православия, которые предусмотрены нормами российского законодательства о веротерпимости. В случае нарушения законных прав «господствующей» Церкви, администрация будет преследовать виновных – духовных и светских лиц, в судебном порядке[79].

Правовой подход, предлагаемый генерал-губернатором в качестве наиболее эффективного при решении межконфессиональных проблем и конфликтов, вызывал определенное непонимание у православного епископата и духовенства. Для них оказался неожиданным отказ администрации от активного участия светской власти в кампании по расширению конфессионально-этнических границ Православной церкви и «русской народности», не исключавшей практики администрирования в религиозных вопросах.

Следует отметить, что изменения в политической практике, внесенные А.Л. Потаповым в решение проблем межконфессиональных отношений, носили тактический характер. В 1868 г. в крае было отменено военное положение и упразднен институт военных начальников. Следовательно, правительство признало, что основные задачи по ликвидации непосредственных причин восстания были решены. Однако базовые направления этнической и конфессиональной политики правительства в Северо-Западном крае оставались неизменными. Они были сформулированы М.Н. Муравьевым, рассмотрены Западным комитетом и одобрены Александром II 27 мая 1864 г. Комитет признавал «неподлежащим никакому сомнению признание Северо-Западного края русским, составляющим древнее достояние России»[80]. Преемственность указанного политического курса была подтверждена Александром II, в указах об изъятии из ведения главного управления Северо-Западным краем трех губерний: Могилевской – 27 июня 1869 г, Витебской – 2 ноября 1869 г. и Минской – 25 декабря 1870 г., и подчинения их непосредственно Министерству внутренних дел. В новых условиях правительство по-прежнему ставило своей целью: «Упрочение русской народности в Западном крае, ограничение преобладания польской национальности и преграждение польской пропаганды путем религиозным»[81].

Завершение периода чрезвычайных мер позволило осуществлять выполнение указанных задач в рамках законодательства о веротерпимости, которое в свою очередь было дополнено сформированным в 1863–1868 годах комплексом административных правил, ограничивающих влияние католического духовенства на белорусско-литовское население края.

В русле указанной политики проблемы «упорствующих» уже не решались духовенством с помощью открытой административной поддержки. По отношению к этим лицам администрация Потапова прибегала к мерам судебного преследования. «Упорствующие в латинстве» с правовой точки зрения подпадали под действие

статьи 188 Уложения о наказаниях, которая гласила, что «отступившие от православного в иное христианское вероисповедание: отсылаются к духовному начальству для увещания, вразумления их и поступления с ними по правилам церковным». Однако судебные процессы, начатые в Северо-Западном крае в конце 60-х – начале 70-х годов, заканчивались, как правило, без вынесения обвинительного приговора.

В марте 1870 г. в Минске было начато судебное расследование по делу логишинских мещан, обвиняемых в «безбрачной жизни, не крещении детей своих и погребении умерших без священника». Обвинение логишинцев в «отступлении» от православия, предусмотренное статьей 188 Уложения о наказаниях Сенатом, рассматривавшим это дело, было отклонено в апреле 1878 г. В конечном итоге МВД, убедившись в том, что «нет способов к устранению ненормальностей быта логишинских прихожан», согласилось с мнением минского губернатора, что следует разрешить им «в делах избрания религии руководствоваться убеждениями собственной совести». Впрочем, в 1889 г. в официальном ответе на прошение логишинцев о разрешении исповедовать римско-католическую веру, отправленном на имя императора, было сказано, что ходатайство их «не может быть удовлетворено». Святейший синод направил в Логишин священника Проваловича «для увещания и духовно-нравственного воздействия на «упорствующих». Миссия оказалась безрезультатной. Прихожане по-прежнему предпочитали исполнять таинства крещения, брака, а также различные требы сами, или же тайно в соседних костелах[82].

В 1864 г. по распоряжению М.Н. Муравьева было начато разбирательство о вероисповедной принадлежности бывших униатов Докудовской волости Лидского уезда Виленской губернии. А в 1866 г. по обвинению в «отступлении из православия в католицизм», 776 крестьян этой волости было предано суду. Виленская судебная палата, на основании заключения о принадлежности данных крестьян к православию, предоставленного Литовской духовной консисторией,

признала подсудимых «совратившимися» и подлежащими возврату в православие. Приговором от 1 июня 1871 г. на основании статьи 188 Уложения о наказаниях, палата определила: отослать «совратившихся» к духовному начальству «для увещания и поступления с ними по правилам церковным». Виленский губернатор предоставил приговор, вынесенный судебной палатой, на рассмотрение Сената. Решение, вынесенное Сенатом 28 января 1876 г. освобождало всех «совратившихся» от суда и следствия. Аргументы, выдвинутые в пользу данного решения, были следующие. Религиозные убеждения крестьян приобрели такую твердость, что они, несмотря на судебное преследование и не имея возможности совершать требы по римско-католическому обряду, по-прежнему не желают пользоваться требами от православных священников. Поэтому невозможно надеяться на успех предполагаемых увещаний, а значит, следует отказаться от «дальнейшего развития вредных последствий возбуждения судебного преследования»[83]. Свидетельством рациональности такого решения стало незначительное число «упорствующих», сохранившихся в Лидском уезде к моменту издания указа о веротерпимости 17 апреля 1905 г.[84]

В этот период правительство по отношению к «упорствующим» практически отказывается, за исключением особых случаев, от уголовного наказания родителей за крещение и воспитание детей в католической вере. За указанные проступки, губернские судебные органы приговаривали виновных родителей к наказанию, предусмотренному статьей 190 Уложения о наказаниях[85]. Прошения министра внутренних дел об освобождении виновных от ответственности, направляемые Комитетом министров на имя императора, в основном удовлетворялись. В прошениях императору, министр внутренних дел А.Е. Тимашев, согласовав свою позицию с министром юстиции, использовал стереотипную формулировку. «Не находя полезным в делах веры и совести, относящимся к отдельным лицам, не проявляющим особенных и чуждых религии побуждений к

подобным карательным и тягостным мерам как тюремное заключение и отобрание детей от родителей, полагаю в виду неоднократно бывших уже примеров обратиться к монаршему милосердию и т. д»[86]. В это же время происходит освобождение из монастырей тех «упорствующих», которые были направлены туда для «вразумления» в начале 60-х годов[87].

Таким образом, губернские власти и правительство по существу отказались подвергать «упорствующих» мерам церковного наказания и судебного преследования за «отпадения» от православия, оставляя решение вопроса об их каноническом подчинении Церкви в компетенции духовного ведомства.

Для самих «упорствующих» инструментом борьбы за выход из православия стали многочисленные прошения, посылаемые в различные инстанции – МВД, Святейший синод, митрополиту римско-католических церквей, императору и императрице. С 1867 г. по 1880 г. в МВД зафиксировано 37 коллективных и личных прошений, поступивших из Северо-Западного края. МВД, в случаях, когда на имя министра подавались прошения бывшими униатами, перешедшими в католичество до 1839 г. или крещеными в католических костелах, получив сведения о бесполезности увещаний, осуществляемых по отношению к ним со стороны православного духовенства, обращалось с ходатайством через Комитет министров к императору о прекращении судебного преследования этих лиц. Мотивация была прагматичной – не возбуждать «ропот в населении и подавать повод к толкам о гонениях за веру». Просители получали от императора возможность «беспрепятственно исполнять обряды Римско-католической церкви»[88].

Прошения о «нестеснении в исповедании римско-католической веры», непрерывно поступавшие в государственные структуры и Святейший синод вплоть до издания указа о веротерпимости 17 апреля 1905 г., отклонялись в тех случаях, когда формальная принадлежность «упорствующих» к православной Церкви была

доказана местными духовными консисториями[89]. Как правило, такие решения принимались МВД и Святейшим синодом по отношению к лицам, причисленным к Православной церкви в 1865–1867 годах. Сложность рассмотрения таких дел заключалась в том, что крестьяне, дав подписки на верность православию в указанный период, спустя годы утверждали в своих прошениях, что были причислены к Церкви не добровольно, а вследствие насилия применяемого местными властями и православными священниками[90].

Первые прошения с жалобами на насильственное принуждение к принятию православия начали поступать в Виленскую римско-католическую консисторию еще в 1864 г. Однако эти прошения оставались без ответа. Прошения, поступавшие в губернские правления и МВД во второй половине 60-х – начале 70-х годов содержат многочисленные обвинения местных властей и духовенства в применении насилия при принятии просителями православия. Проведенные расследования, как правило, обвинения не подтверждали. Бывали случаи, когда просители заведомо прибегали к откровенным подлогам, чтобы добиться возвращения в римско-католическую церковь. Обвинения властей в нарушение законности всегда подвергались расследованию губернской администрацией, и виновные в фальсификациях наказывались[91].

По сообщению минского губернатора Н.Н. Трубецкого, поток прошений со стороны «упорствующих» особенно усилился в 1896 г. по случаю коронования императора и его супруги[92]. Однако нормы действовавшего законодательства о членстве в Православной церкви не позволяли решить проблему возвращения их в католичество легальным путем.

В свою очередь, православное духовенство в отношении «упорствующих» должно было прилагать миссионерские усилия в форме «увещания» для канонического воссоединения с Церковью своей формально причисленной паствы. Однако в данном случае возникала проблема нелегальной конкуренции со стороны римско-

католического духовенства. С точки зрения администрации и православного епископата, одной из важнейших причин существования «упорствующих» являлась противозаконная деятельность ксендзов, которые по-прежнему преподавали своим формально бывшим прихожанам духовные требы. Закон предусматривал, что католические священники, уличенные в посягательствах на паству Православной церкви, подвергались судебным преследованиям в соответствии со статьями Уложения о наказаниях[93]. Практика уголовных наказаний римско-католического духовенства за преподавание духовных треб присоединенному православному населению стала правовым инструментом, применяемым администрацией и православными епископатом в борьбе с «незаконной» миссионерской деятельностью. Судебные преследования за указанные проступки активизировались одновременно с появлением движения «упорствующих», которые пытались сохранять свою сакраментальную связь с католической церковью с помощью нелегального участия в ее таинствах.

Римско-католическое духовенство оказалось в сложном положении. Текст присяги, принимаемой каждым священником, содержал догмат католического вероучения, гласивший, что вне Церкви нет спасения. Этот догмат священник произносил и при вступлении в должность на приходе. В соответствии с принятым вероучением священник не мог, не преступая требований присяги, отказать в духовных требах тем, кто добровольно просил его об этом. Однако в случае с «упорствующими» долг религиозной совести священника вступал в противоречие с нормами российского законодательства о веротерпимости и правах «господствующего» православия. Последовательное выполнение пастырского долга влекло за собой предусмотренное законом наказание.

Губернские палаты уголовного и гражданского суда с 1866 г. в Вильно, Гродно и Минске начали рассматривать дела священнослужителей, обвиняемых в противозаконном преподавании духовных треб новоприсоединенным православным. По приговорам судов

ксендзов временно отрешали от должности, объявляли строгий выговор или присуждали к денежному штрафу. Римско-католические консистории направляли осужденных светскими судами ксендзов для «исправления» в монастыри Минской (до 1869 г.) и Виленской епархии[94].

В октябре 1869 г. епископ Минский Александр (Добрынин) обратился к губернатору с сообщением, что «упорствующие» крестьяне Слуцкого и Новогрудского уездов, присоединившиеся к православию в 1866–1867 гг. пользуются духовными требами у священников несвижского доминиканского монастыря. Он просил губернатора «прекратить самоуправство ксендзов, взволновавших почти всех присоединившихся к православию». Минский губернатор, после проведенного расследования, подтвердившего факты, указанные епископом Александром, поручил Минской палате уголовного и гражданского суда, ускорить судебное расследование этого дела[95]. Вскоре несвижский доминиканский монастырь был закрыт. По приказанию губернатора, в декабре 1870 г. судебному преследованию был подвергнут ксендз минского костела Андржеевский за то, что преподавал требы своим бывшим прихожанам из Волмянской волости, которые присоединились к православию в 1866 г.[96]

К середине 70-х годов правовые меры, предпринимаемые администрацией по инициативе православного епископата, приводят к снижению нелегальной активности римско-католического духовенства среди «упорствующих». Однако устранить полностью воздействие священнослужителей, оказывавших духовную поддержку лицам, сохранявшим верность католической церкви, оказалось весьма сложной задачей для администрации и духовенства Северо-Западного края.

Виленский губернатор в своем отчете императору за 1882 г. вынужден был признать, что «римско-католическое духовенство исподволь стремится при всяком удобном случае к совращению в католицизм присоединившихся к православию и недопущению

смешанных браков». В отчете за 1883 г. виленский губернатор еще раз повторил, что в воссоединенных приходах римско-католическое духовенство стало чаще совершать «незаконные» венчания, принимать к исповеди совратившихся из православия и крестить детей православных родителей. Император Александр III на этом месте доклада сделал отметку «обратить внимание министра внутренних дел». На этом основании Комитет министров заслушал 31 июня 1884 г. доклад министра Д.А. Толстого о деятельности римско-католического духовенства[97]. Несколько позже, 6 июля 1884 г. МВД разослало секретный циркуляр губернаторам, в котором указывалось, что «в последнее время в деятельности римско-католических священников замечается направление, враждебное правительству и православию»[98].

Об усилении духовенством польско-католической пропаганды среди «упорствующих и стремящихся к возврату в католичество» Новогрудского уезда сообщал епископу Варлааму в июне 1884 г минский губернатор А.Н. Петров. В это же время в православную консисторию стали поступать сведения, что в Минской епархии ксендзы снова начали совершать духовные требы для православных и принимать их к исповеди[99].

Очередное усиление «латинско-польской пропаганды» со стороны католического духовенства «среди не укрепившихся в православии и преимущественно так называемых «упорствующих» в латинстве прихожан православных церквей» отмечал в 1899 г. епископ Минский Симеон (Линьков).[100] Однако реальные перемены в поведении римско-католического духовенства по отношению к своей бывшей пастве обозначились после издания манифеста 26 февраля 1903 г. Как следует из донесений православных священников, посылаемых в духовные консистории, после издания манифеста приходские ксендзы усилили «незаконную» миссионерскую активность и преподавание треб «упорствующим» в латинстве. А накануне издания указа 17 апреля 1905 г. некоторые из них начали уже

открыто принимать этих формально православных к исповеди и причастию, восстанавливая вопреки закону их членство в католической церкви[101]. Многолетние попытки православного духовенства и администрации с помощью действовавшего законодательства пресечь нелегальную деятельность римско-католического духовенства по выполнению своего пастырского долга в отношении к «упорствующим», не увенчались успехом.

Аналогичным результатом завершилась пастырская миссия православного духовенства, служившего в приходах с «упорствующими» и колеблющимися в православии. По признанию самого духовенства, миссия в таких приходах не была поставлена на должную высоту. Часть священников смотрели на место своего служения как на временную ссылку и не проявляли требуемого миссионерского усердия[102]. Минский губернатор Н.Н. Трубецкой предлагал императору Николаю в 1896 г. назначить в помощь приходским священникам несколько епархиальных миссионеров и открыть народные училища в местах проживания «упорствующих» для того, чтобы ускорить возвращение их в лоно Православной церкви. В свою очередь К.П. Победоносцев в 1901 г. в письме к епископу Минскому Михаилу (Темнорусову), высказывал иное понимание решения проблемы возвращения «упорствующих» в православие. Он полагал, что «упорство в латинстве нельзя сломить прениями или увещаниями время от времени появляющихся миссионеров. Расположить “упорствующих” к Православной церкви может только настойчивое, проникнутое отеческой любовью к заблуждающимся, слово приходского пастыря и нравственно безупречная жизнь его, как результат принадлежности к истинной Христовой церкви»[103].

Приходские священники, проживавшие в приходах, населенных «упорствующими», ссылались на особую трудность пастырского служения. На практике они сталкивались с тем, что увещания их не слушали и не впускали в дома для собеседования. По словам

священника И. Никифоровского, «ни один из католиков-мирян не пропитан такой ненавистью к православной вере и ее обрядам, какою бывают пропитаны "упорствующие". Неприятие православия принимало иногда крайние формы, когда дома священников, пытавшихся вести миссионерскую работу, поджигали»[104].

Причинами такого «фанатичного упорства» священники считали пропаганду местного католического духовенства, бездействие местных властей, которые не проявляли инициативу в уголовном преследовании «упорствующих» за самовольные погребения и незаконные сожительства, экономическую поддержку поляков-помещиков и психологический террор католиков и «упорствующих» в отношении тех, кто принимал православие[105]. Сложность проповеди среди «упорствующих» заключалась также еще и в том, что, отстаивая свое право быть католиками, они подчеркивали свою польскую идентичность, отделяя себя от православия и «русской народности» прочной этнической границей[106]. Нелегальная приверженность католичеству конструировала формирование польского самосознания в качестве инструмента этнического противостояния православному миссионерству. Отдельные священники, отличавшиеся личным благочестием и бескорыстием, служа много лет в таких приходах, добивались известных успехов в воцерковлении части «упорствующих», но их усилия не могли кардинально изменить ситуацию в регионе.

Факт многолетнего существования группы «упорствующих», не желавших подчиниться государственно-церковному принуждению и миссионерским усилиям православного духовенства и продолжавших отстаивать свое право на возвращение в католичество, свидетельствовало о твердости их конфессиональных убеждений и сформировавшейся этнической самоидентификации. Вместе с тем, их уникальное, внеконфессиональное состояние, не предусмотренное законодательством империи, настойчиво напоминало власти о сложившемся противоречии между правовым принципом «свободы

веры» для неправославных народов империи и привилегиями «господствующей» Церкви. Выход из этого противоречия можно было осуществить только с помощью реформирования существовавшего религиозного законодательства.

Комитет министров, обсуждая в начале 1905 г. положение «упорствующих» в Российской империи, пришел к выводу о недопустимости принуждения «в области веры». Мнение Комитета поддержал митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский)[107].

Принятый 17 апреля 1905 г. указ «Об укреплении начал веротерпимости» сделал возможным легальный переход из православия в терпимые религиозные сообщества Российской империи. В результате действия указа в период с 17 апреля 1905 г. по 1 января 1911 г. из православной в римско-католическую церковь перешли: по губерниям Северо-Западного края (Виленская, Ковенская, Гродненская) – 33 382 человека обоего пола, по губерниям белорусским (Витебская, Могилевская, Минская) – 22 404 человека. Всех перешедших в католичество из «господствующей» Церкви на территории шести губерний за этот период насчитывалсь 55 786 человек[108]. Таким образом, десятки тысяч «упорствующих» нескольких поколений, десятилетиями добивавшихся возвращения в католичество, получили, наконец, практическую возможность легализовать свой конфессиональный выбор. В миссионерском соперничестве двух конфессий за религиозно-этническую идентичность «упорствующих, «господствующая» Церковь, опиравшаяся на государственную поддержку, вынуждена была уступить Церкви «терпимой».

[1] Извлечения из Особого журнала Кабинета Министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. «О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 г.» // Журнал министерства юстиции. 1905. № 5. С. 42.

[2] Российский государственный исторический архив. (Далее: РГИА) Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 7.

[3] Свод законов Российской империи. Т. 1. Ч. 1. Основные государственные законы. Ст. 44–45. СПб., 1892; В примечании к ст. 46. Основных законов было сказано: «Правила охранения веротерпимости и пределы ея подробно означены в уставах по принадлежности» (См.: Свод постановлений о управлении духовных дел иностранных Христианских исповеданий и иноверческих, а также Устав о Предупреждении и Пресечении Преступлений // Свод законов Российской империи. Т. 1. Ч. 1. Ст. 44–46).

[4] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 64. Л. 3–4. Национальный исторический архив Беларуси. (Далее: НИАБ) Ф. 136. Оп. 1. Д. 37127. Л. 5; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 гг. СПб., 1910. С. 125.

[5] Ст. 40. «Основных законов Российской империи» гласила, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» (См.: Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. Т. 1. Ч. 1.). Как отмечалось в журнале Комитета министров: «...преимущества, главным образом придающие Православной Церкви значение господствующей: принадлежность к ней Государя Императора, свобода привлечения последователей и получение денежных средств для удовлетворения нужд своих из общегосударственных доходов» (Извлечения из Особого журнала Кабинета Министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. «О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 г.» // Журнал министерства юстиции. 1905. № 5. С. 45).

[6] *Коркунов Н.М.* Русское государственное право. Изд. 3-е, перераб. СПб., 1899. Т. 1. С. 474–495.

[7] *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 231.

[8] Ограничительные узаконения и особые законоположения, изданные по соображениям национального или вероисповедного свойства либо обусловленными различием полов. СПб., 1906 // РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 215. Л. 21; *Градовский А.Д.* Начала русского государственного права. Ч. 1: О государственном устройстве // *Градовский А.Д.* Собр. соч. СПб., 1901. Т. 7. С. 336; Уложение о наказаниях уголовных и исправительных / Издано проф. Н.С. Таганцевым. 5-е изд., доп. СПб., 1886. Ст. 184, 185, 186, 187, 196. Так пункт 6 ст. 196 гласил: «Наши законы ограждают от повреждения преимущественно догматы господствующей церкви, защищая другие христианские вероисповедания только от

совращения христиан в нехристианскую веру» (См.: Устав о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской Империи. СПб., 1890. Т. 14. Ст. 36); «Охрана религии вообще и в частности господствующей у нас Церкви Православной от злоумышленных на нее посягательств составляет одну из важнейших задач карательной деятельности государства» (Журнал Особого совещания для предварительного обсуждения гл. II проекта нового Уголовного уложения // РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 8. Л. 315).

[9] Покровительство императора простиралось не только на первенствующую и господствующую конфессию, имевшую в силу этого особый статус, но и на все терпимые и признаваемые в империи конфессии и религиозные общины. Принцип императорского патернализма в «Своде учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных» был сформулирован следующим образом: «Армяно-Грегорианская Церковь в Российской империи, наравне с прочими иностранными исповеданиями, пользуется Всемилостивейшим покровительством Государя Императора» (Свод Законов Российской империи. Т. 11. Ч. 1. СПб., 1892. Ст. 1109).

[10] «Религия и церковь являются одним из важнейших, основных государственных и общественных устоев, охрана которого от злоумышленных на оный посягательств должна быть признана одною из наиболее важных задач карательной деятельности... Сообразно такому значению христианства и православия в России, охрана их в уголовном законодательстве имеет особую важность, существенно отличную от других государств» (*Попов А.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 476).

[11] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 215. Л. 17–20; Устав о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской Империи. Т. 14. Ст. 70; Свод законов Российской Империи. Т. 11. Ч. 1. Ст. 4, 1110.

[12] *Коркунов Н.М.* Указ. соч. С. 517–518.

[13] «Религия у нас как и везде, признается наследственной: дети воспитываются в религии родителей» (См.: Лохвицкий А. Курс русского уголовного права / Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1871. С. 307).

[14] Принципы религиозной свободы, выработанные западной правовой мыслью ко второй половине XIX в., в изложении известного либерального правоведа А.Д. Градовского включали следующие положения: а) свободу публичного отправления богослужения по обрядам своей веры; б) свободу избрания вероисповедания; в) свободу проповеди с целью обращения в свою веру лица, принадлежащего другому исповеданию, и основания новой церкви; г) возможность

пользоваться всеми политическими и гражданскими правами, несмотря на принадлежность к той или другой церкви. Тем самым свобода веры предполагала защиту прав личности свободно и без участия государственной или церковной власти избирать то или иное вероисповедание и беспрепятственно следовать ему (*Градовский А.Д.* Начала русского государственного права... Ч. 1. С. 333).

[15] В соответствии с нормами этого права не только Православная, но и всякая иная христианская Церковь не допускает для своих членов свободы выхода и перехода в другое вероисповедание, не считая такой выход правомерным актом. См. *Красножен М.* Иноверцы на Руси. Т. 1. Положение неправославных христиан в России. Юрьев, 1900. С. 163.

[16] Свод законов Российской Империи. Т. 14. Ст.70, 77; Т. 11. Ч. 1. Ст. 6.

[17] Свод законов Российской Империи. Т. 14. СПб., 1890 г. Ст. 47.

[18] *Рейснер М.А.* Государство и верующая личность: Сб. ст. СПб., 1905. С. 206–207.

[19] *Арсеньев К.К.* Свобода совести и веротерпимость: Сб. ст. СПб, 1905. С. 233.

[20] *Красножен М.* Указ. соч. С.163.

[21] «Из всех современных христианских обществ, называющих себя церквами, достоинство истинной церкви Христовой принадлежит только *церкви Греко-восточной,* справедливо усвоившей себе наименование *православной*, в состав которой входит и наша Русская церковь» (Священник Н. И. Петропавловский / Душеполезное чтение. 1894. № 5–6. С. 369–370).

[22] *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Кн. 8. Ч. 2. М., 1997. С. 297.

[23] *Добротин Г.П.* Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. Киев, 1896. С. 92.

[24] Там же С. 89.

[25] *Киприанович Г.Я.* Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. Минск, 2006. С. 256–257.

[26] Относительно готовности униатов к воссоединению, митрополит Иосиф (Семашко) рассуждал так, что народ этот «таков почти ныне, каков был до обращения в унию, и будет православным, как скоро его пастыри будут православны» (*Смолич И.К.* Указ. соч. С. 340).

[27]Там же. С. 343–344.

[28] *Шавельский Г.* Последнее воссоединение с Православной церковью униатов Белорусской епархии. СПб., 1910. С. 16–17, 379.

[29] Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Том XXXI. 1810–1811. СПб., 1830. № 24320. В этом указе Правительствующий Сенат решал

проблему возвращения униатов следующим образом: «Что же касается до того, с какого времени считать давность перешедших не целыми деревнями, но лично некоторых униатов в римский обряд; то, дабы не навлечь затруднений Правительствам, а равно, чтобы на случай споров можно было иметь для доказательства и свидетельские показания, к чему весьма отдаленное время могло бы быть препятствием истины, Сенат полагает назначить таковой срок с 1798 года, поелику первое запрещение последовало подговаривать униатов переходить в римский обряд в 1799 году, считая равномерно сей срок как на белорусские, так и прочие губернии».

[30] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 256. Л. 98–102.

[31] *Батюшков П.Н.* Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. СПб., 1890. С. 362.

[32] *Иосиф (Семашко). Митрополит.* Записки. СПб, 1883. Т. 2. С. 194–196.

[33] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31686. Л. 70. Такой же церковно-национальной точки зрения по вопросу воссоединения униатов придерживался и прот. Г. Шавельский: «Воссоединение 1839 г., вырвавшее из рук католической церкви обреченных на окатоличение а, следовательно, и на ополячение, более 1,5 миллиона русских униатов, было ударом не только для католической церкви, но и для нации польской. Это понимали представители польской нации, понимало и правительство императора Николая I-го» (*Шавельский Г.* Указ. соч. С. 380).

[34] По мнению Г. Шавельского, для крестьян-униатов было характерно крайнее религиозное невежество, делавшее их объектом манипуляций со стороны католиков-помещиков и ксендзов (*Шавельский Г.* Указ. соч. С. 39). М.Н. Муравьев, рассматривавший эту проблему с правительственной точки зрения, высказывался более широко: «Простой народ Белоруссии еще в таком находится невежестве, что мало постигает различие вер, и ежели идет молиться без разбору в церкви того или другого исповедания или вовсе ни в какие и, наконец, переходит даже в католическую веру то, без всякого сомнения, сему более причиною беспечность и невежество самого духовенства… которым католики нередко пользуясь, совращают поселян в своё исповедание» (См.: Четыре политические записки графа М.Н. Муравьева Виленского / Русский архив. 1885. № 6. С. 166–167.)

[35] Государственный исторический архив Литвы. (Далее: ГИАЛ). Ф. 378. Оп. 1865. Д. 1651. Л. 10.

[36] Хрестоматия. Православие и католичество: от конфронтации к диалогу / Сост. А. Юдин. М., 2001. С. 75–76; В январе 1855 г. митрополит Иосиф (Семашко) в

одном доверительном письме обер-прокурору сетовал на то, что в Западной России при поддержке чиновничества и помещиков польского происхождения среди бывших униатов по-прежнему действует активная пропаганда «латино-польской партии» (*Смолич И.К.* Указ. соч. С. 344).

[37] *Миловидов А.И.* Заслуги графа М.Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае. Харьков, 1900. С. 65–66; *Иосиф (Семашко). Митрополит.* Указ. соч. С. 195, 423–426; ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1865. Д. 1651. Л. 2.

[38] *Иосиф (Семашко). Митрополит.* Указ. соч. С. 351.

[39] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31686. Л. 79. *Извеков. Н.Д.* Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 гг. М., 1889. С. 348.

[40] *Извеков. Н.Д.* Указ. соч. С. 349.

[41] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 30813. Л. 7.

[42] Там же. Д. 32211. Л. 4; ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1864. Д. 1331. Ч. 1. Л. 35, 76.

[43] РГИА Ф. 821. Оп. 1. Д. 1465. Л. 6.; ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1865. Д. 1651. Л. 123; НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31686. Л. 8.

[44] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1152. Л. 126.

[45] Там же. Л. 26 об. К мнению губернатора присоединяется и А.П. Владимиров, отмечая, что в 1857 г. в Порозовском и в 1858 г. в Клещельском приходах Гродненской губернии «совратилось из православия в католичество слишком тридцать тысяч человек» (*Владимиров А.П.* О положении православия в Северо-западном крае. М., 1893. С. 62). Представляется, что количество «совратившихся» чересчур преувеличено автором.

[46] В отчете императору за 1865 г. М.Н. Муравьев утверждал, что «вера того края (т. е. римо-католицизм) не есть вера, а политическая ересь; а римско-католические епископы, ксендзы и монахи не составляют духовенства, а политических эмиссаров, проповедующих вражду к русскому правительству и ко всему, что только носит название русского и православного». К такой религии, по мнению Муравьева, «не приложимы существующие меры беспечности и так называемой веротерпимости, при которых римско-католической пропаганде дозволялось проникать всеми возможными путями к достижению преступной цели ополячению края, благодаря чему римско-католическому духовенству удалось в издревле русском крае обратить городское население в католичество и довольно значительную часть сельского» (*Миловидов А.И.* Указ. соч. С. 34).

[47] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1340. Л. 64.

[48] *Мосолов А.Н.* Виленские очерки 1863–1864 гг. (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 8, *Муравьев М.Н.*. Записки о мятеже в Северо-Западном крае 1863 г. // Русская старина. № 11. 1882. С. 422–423; Дневник П.А. Валуева министра внутренних дел в двух томах. Т. 1. 1861–1864. М., 1961. С. 221.

[49] Политические записки графа М.Н. Муравьева // Русский архив. 1886. № 6. С. 187–199; ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 46. Л. 9–56; Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1340. Л. 62–63.

[50] *Сталюнас Д.* Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия. Lietuviu katalіku mokslo akademijos. Metrastis XXVI. Vilnius, 2005. P. 344.

[51] *Миловидов А.И.* Указ. соч. С.68–69.; *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в 1860–1870-х годах: «система» М.Н. Муравьева и ее дальнейшая судьба // Отечественная история. 2004. № 4. С.69–70; *Сталюнас Д.* Указ. соч. С. 314–315. Миловидов приводит весьма характерную цитату из циркуляра Муравьева, направленного губернаторам: «принять надлежащие меры к ограждению крестьян от вредного влияния ксендзов и других лиц, могущих противодействовать принятию православия, но иметь секретное за этим делом наблюдение, отнюдь не допуская какого бы то ни было насилия или настойчивости в обращении их в православие, помимо чистосердечного собственного их желания» (*Миловидов А.И.* Указ. соч. С. 69).

[52] Четыре политические записки графа М.Н. Муравьева Виленского // Русский архив. 1885. № 6. С. 186, 198–199.

[53] НИАБ. Ф. 136. Оп.1. Д. 30813. Л. 1–3.

[54] Архиепископ Михаил недвусмысленно указывал Муравьеву на виновных в нарушении прав «господствующей» Церкви. «При всей заботливости и усилии православного епархиального начальства окончить в возможной скорости и с должным успехом дело о совращении, оно едва ли может быть осуществимо при настоящем порядке производства дел этого рода, когда римско-католическое духовенство с одной стороны, уклоняется в течение многих лет под разными предлогами от производства с православным духовенством местных разбирательств, а с другой стороны, безнаказанно преподает духовные требы тем совращенным, которые по разбирательству признаны принадлежащими Православной церкви. Такое противодействие латинского духовенства и не сочувствие гражданских чиновников из латинян относительно ускорения производством дел сего рода и высылки к православным священникам лиц подлежащих увещанию, убеждают, что, желаемая цель воссоединения совратившихся-

ся в латинство не будет достигнута *без строгих со стороны высших властей* (выделено мною. – *А.Б.*) побуждению к исполнению своего долга, как латинскому духовенству, так и гражданским чиновникам» (НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 30813. Л. 8).

[55] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1864. Д. 1331. Ч. 1. Л. 17–18.

[56] Согласно данным церковной статистики, приводимой Д. Сталюнасом, процесс обращений начался в период генерал-губернаторства М.Н. Муравьева. В 1865 г. число католиков присоединившихся к православию составляло 4254 человека, в 1866 г. – 49498, в 1867 г. – 13698, а в 1868 г. – 9115. В последующие годы число перешедших в православие снизилось еще значительней. Эти статистические данные несомненно свидетельствуют о том, что наибольших успехов в умножении своей паствы Православная церковь достигла в период с 1866 по 1868 гг., и особенно в 1866 г. Больше всего неофитов насчитывалось в Северо-Западном крае. Несомненным «лидером» здесь была Минская губерния, в которой только в 1866 г. число католиков, перешедших в православие, составляло 20705. Хотя среди перешедших в православие встречались также дворяне, шляхта и мещане, однако абсолютное большинство составляли крестьяне (См.: Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. / Сост. И. Преображенский. СПб., 1897. С. 46; *Сталюнас Д.* Указ. соч. С. 310).

[57] Распространенный идеологический аргумент, который использовался мировыми посредниками и духовенством при обращениях, звучал так: «Здешний край, искони русский, искони православный, ополячен. Нужно чтобы православие и русская народность восстали здесь в прежней силе» (НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31411. Л. 1). Известная парадоксальность ситуации заключалась в том, что светские миссионеры использовали в качестве пропагандистского инструмента муравьевскую концепцию государственно-церковного отношения к «латинско-польскому» присутствию в крае. Однако методы, которые они применяли при обращении католиков в православие в 1866–1867 годах, противоречили принципам, которым следовал генерал-губернатор.

[58] Свод законов Российской империи. Т. 14. Ст. 70.

[59] *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. С. 129.

[60] Процедура присоединения к православию состояла из двух этапов – канонического и юридического. Желающих присоединиться к православию священник должен был, согласно статье 25 устава духовных консисторий, утвердить в учении православной веры. Само же присоединение совершалось после взятия у желающих подписки в том, что они «изъявляют решительное намерение при-

соединиться к православной кафолической восточной церкви и обещают пребывать в послушании ей всегда неизменно». Затем присоединение вносилось в метрическую книгу (См.: Устав духовных консисторий. СПб., 1898. С. 9). Воссоединение считалось окончательным, когда новообращенный был на исповеди и причащался у приходского священника, что и фиксировалось в исповедных списках приходов. Соблюдение канонических норм присоединения делало пребывание новообращенных в православие законным и с точки зрения светского права. В Северо-Западном крае в связи с массовыми обращениями последовательность и каноническая составляющая процедуры присоединения часто не соблюдались. Но бюрократически-правовая сторона дела соблюдалась практически всегда. По получению списков «новообращенных», православные консистории, не дожидаясь воцерковления последних, требовали от Виленской и Минской католических консисторий вычеркивать указанных лиц из своих списков и прекращать, на основании закона, преподавать им духовные требы. С этого момента присоединение к православию считалось юридически свершившимся (НИАБ. Ф. 295 Оп. 1. Д. 7371. Л. 12; Ф. 136. Оп. 1. Д. 30813. Л. 29–30).

[61] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 2169. Л. 17, 108.

[62] Там же. Л. 5, 12, 15.

[63] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1152. Л. 51–52.

[64] РГИА. Ф.826. Оп. 3. Д. 130. Л. 176–178; Ф.821. Оп.10. Д. 256. Л. 164–165; ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1152. Л. 102–103.

[65] Слова, сказанные императором Александром II 13 июня 1867 г. в Вильно местным крестьянам: «Очень рад видеть Вас православными; уверен, что вы перешли в древнюю веру края с убеждением и искренно; знайте, что раз принявшим православие я ни под каким видом не позволю и не допущу возвратиться в католичество; знайте это и скажите это от меня всем своим; слышите ли? Повторяю, рад видеть вас православными» (НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 35812. Л. 206).

[66] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 1152. Л. 131, 141.

[67] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 252. Л. 108.

[68] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 2015. Л. 23, 139.

[69] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1905. Д. 404. Ч. 1. Л. 45–46.

[70] *Извеков Н.Д.* Некоторые черты деятельности митрополита Макария (Булгакова) по управлению Литовской епархией. Сергиев Посад, 1893. С. 17–18.

[71] Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. 10. Ч. 1. Ст. 67.

[72] ГИАЛ. Ф. 604. Оп. 5. Д. 689. Л. 5, 8–13, 31–35, 49, 53–54, 80, 106, 114, 130.

[73] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 31686. Л. 3, 8–9, 26, 28, 32, 49, 90.
[74] Невозможность для «упорствующих» пользоваться семейным законодательством объясняется тем, что с церковной точки зрения, брак является таинством, которое совершает Православная церковь, и только такой брак государство считало законным. Исключение было сделано для т. н. «раскольников», которые по закону от 19 апреля 1874 г. получили возможность заключать законные браки, невенчанные в Православной церкви.
[75] Полоцкие епархиальные ведомости 1907. № 5. С. 171–172. *Извеков Н Д.* Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии… С. 266, 321.
[76] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 2015. Л. 23, 139.
[77] Там же. Л. 55.
[78] *Извеков Н.Д.* Некоторые черты деятельности митрополита Макария (Булгакова)… С. 4–5.
[79] *Извеков. Н Д.* Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии… С.326.
[80] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1864 (Политическое отделение). Д. 2096. Л. 3.
[81] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1869. Д. 66. Л. 48 об.; Д.97. Л. 6; НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1671. Л. 58.
[82] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1865. Д. 1564. Л. 5; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 256. Л. 164–165.
[83] РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 1465. Л. 3–28.
[84] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного вероисповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С. 30.
[85] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных с разъяснениями по решениям кассационных департаментов Правительствующего Сената. Четвертое дополненное издание. СПб., 1873. Ст. 190: «Родители, которые быв по закону обязаны воспитывать детей своих в вере православной, будут крестить их или приводить к прочим таинствам и воспитывать по обрядам другого христианского исповедания, присуждаются за сие: к заключению в тюрьме на время от восьми месяцев до одного года и четырех месяцев. Дети их отдаются на воспитание родственникам православного исповедания или, за неимением оных, назначаемым для сего правительством опекунам, также православной веры. Тому же наказанию подвергаются и опекуны, которые будут воспитывать вверенных им детей православного исповедания в правилах другого вероучения. При сем они немедленно устраняются от опеки».

[86]РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 1454. Л. 15–20; Д. 1557. Л. 9–16.
[87] Там же. Д. 1556. Л. 6–8.
[88] Там же. Д. 1453. Л. 22–24. Оп. 10. Д. 256. Л. 102.
[89] Там же. Оп. 10. Д. 256. Л. 164.
[90] Там же. Л. 161.
[91] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1919. Л. 1–15; Д. 2016. Л. 2–7; Д. 2019. Л. 1.
[92] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 35812. Л. 207.
[93] Уложение о наказаниях уголовных и исправительных / Изд. Н.С. Таганцевым. Изд. 5-е, доп. СПб., 1886. Ст. 187, 193.
[94] РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 1250. Л. 1; ГИАЛ. Ф. 604. Оп. 5. Д. 1023. Л. 1–2, 9; Д. 1104. Л. 1–4; Д. 1016. Л. 38.
[95] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1973. Л. 3, 15, 20–22, 27, 35.
[96] Там же. Д. 2176. Л. 1–4.
[97] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1077(а). Л. 194, 209.
[98] НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 3971. Л. 145.
[99] Там же. Л. 91, 104–105.
[100] Там же. Д. 6796. Л. 4.
[101] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 37012. Л. 1–2; Д. 37127. Л. 4–5; Д. 37131. Л. 2–3; Д. 37167. Л. 106.
[102] Литовские Епархиальные ведомости. 1905. № 28–29. С. 257.
[103] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 35812. Л. 207–213.
[104] ГИАЛ. Ф. 378. Оп. 1904. Д. 316. Л. 68.
[105] НИАБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 37012. Л. 1–2, 5–6; Д. 36917. Л. 129–130, 160; Литовские епархиальные ведомости. 1902. № 28–29. С. 233.
[106] Во время переписи 1897 г. «упорствующие» Медведичской волости Слуцкого уезда Минской губернии требовали записывать их католиками и настаивали, что их родной язык польский «Пиши пан польский, а не белорусский, потому что нас после могут принуждать принять «православу»; паны говорят деликатнее, мы проще, но все таки наш язык простой польский» (НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7371. Л. 11). «Упорствующие» из деревни Селявичи Слонимского уезда Гродненской губернии «оказались настолько враждебными ко всему русскому и православному, что совершенно отрешились от сложившегося веками строя русской жизни и устроили свою жизнь на польских началах и католическом вероучении» (*Извеков Н.Д.* Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии… С. 267–268).

[107] Извлечения из Особого журнала Кабинета Министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. «О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 г.» // Журнал министерства юстиции. 1905. № 5. С. 47.

[108] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 267. Л. 244.

Михутина И.В.

УКРАИНСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

Начало украинского национального движения связано со славянским возрождением XIX столетия. Предки граждан современной Украины переживали славянское возрождение одни в Российской империи, другие в составе Австро-Венгрии. При этом стали складываться два неодинаковых типа национального движения. Различия по некоторым существенным признакам были заметны сразу. А о том, который из вариантов более надежно приближал к стратегическим целям движения, появилась возможность судить в период радикальной смены общественных и политических порядков Центральной и Восточной Европы, начавшейся на исходе Первой мировой войны. Прежние различия заметным образом сказываются и в жизни современной «соборной» Украины.

Старт национального пробуждения восточных славян Австро-Венгрии (русин, «руських» по самоназванию) был особенно трудным. Свой язык на бытовом уровне сохранило практически только крестьянство. Замерла литературная традиция. Высшие слои приняли язык и культуру господствующих народов; в Восточной Галиции со времени Речи Посполитой – польскую. К началу революции 1848 г. русинская интеллигентная молодежь, в основном принадлежавшая к духовному сословию, не употребляла родного языка, питалась идеей польско-русинско-литовского единства и в немалом числе участвовала в польском национальном движении. Но именно тогда наметился поворот к обособлению русинской интеллигенции по этнополитическому признаку.

В воспоминаниях деятелей русинского возрождения запечатлелись не сбывшиеся надежды того времени и зарождение новых идеалов. Богдан Дидыцкий, в 1860-е годы – редактор самой популярной в Восточной Галиции русинской газеты «Слово», вспоминал, как участвовал в польском национальном движении и, будучи «комендантом» местной польской организации, все пытался на собрании напомнить о национальных чаяниях русин и провозгласить призыв «За Русь!». Но, к разочарованию молодого человека, другие участники собрания, остудили его порыв, предложив по-польски: «Сначала изгоним врагов, а потом отчизну, как братья поделим»[1].

От полного растворения в польской общественной среде русин Восточной Галиции изначально уберегли, помимо этнического, социальный и конфессиональный факторы. Выдающийся деятель русинского национального возрождения Иван Наумович описал в своих автобиографических заметках, как в бытность учащимся греко-католической семинарии он вступил в польскую Национальную гвардию и в патриотическое Общество братьев, выступавшее за братство между людьми через воскрешение Польши. Однако при первой же попытке агитировать народ за такого рода братство семинарист был высмеян крестьянами-русинами. «Не руська ли ты дытына?», – пристыдили они агитатора и даже польскую конфедератку с его головы сбросили в Днестр (дело было на мосту в Залещиках)[2]. Крестьяне-русины, страдавшие от малоземелья и безысходной нищеты, не ощущали какой-либо общности с поляками, исторически представлявшими в этом крае крупное землевладение и высшие городские слои. При этом именно крестьяне, в массе своей неграмотные, пользуясь в разговорной речи родным языком, сохранили его как основу дальнейшего национального развития.

К социальным противоречиям добавлялись конфессиональные различия между русинами, в большинстве – греко-католиками и римо-католиками поляками. В таких условиях греко-католическому духовенству принадлежала особая общественная роль. Оно

выступало почти единственным образованным сословием в преимущественно крестьянском русинском этносе. При этом пастырское служение близко связывало приходское духовенство с приверженным вере сельским населением, помогая, с одной стороны, ориентироваться в социальных настроениях крестьян, а, с другой – давая возможность влиять на их образ мыслей и действий.

Греко-католичество – признание юрисдикции Святого Престола при сохранении православного обряда богослужения (это, как видно, в полной мере отвечало настроениям верующих) – долго рассматривалось в польских римо-католических кругах как переходная, так и не пройденная ступень к полному окатоличеванию и полонизации этой группы восточных славян. С распространением идеи нации принадлежность к греко-католическому вероисповеданию сделалась одним из главных признаков этнонациональной особости русин, не желавших латинизации своей церкви. В начале 1860-х годов И. Наумович возглавил в галицийской печати дискуссию, выступив с тезисами о тождестве принадлежности конфессиональной с национальной и о несовместимости греко-католичества с польскостью. Обсуждение развернулось в широкое обрядовое движение за возврат к православным истокам в формах богослужения и в бытовых обрядах крещения, свадеб, похорон и т. д., что очень способствовало сплочению русин[3].

Если в противодействии включению в польское этнокультурное и религиозное пространство наблюдалось единомыслие русин, то дальнейшее национальное и культурное самоопределение осложнялось тем, что не удавалось восстановить давно прерванную местную традицию высокой культуры. Оставалось обратиться к родственным образцам в России, где, в свою очередь, наряду с общерусским культурным процессом, происходила кристаллизация этнического самосознания юго-западной ветви восточного славянства – малороссов-украинцев: в Приднепровье шло собирание богатого этнографического материала и появились первые произведения малороссийской

художественной литературы с использованием местного народного языка.

Выбор направления национального развития разделил русин на сторонников формирования литературного языка и высокой культуры в общерусском потоке – так называемых русофилов или москвофилов, и народовцев-украинофилов, ориентировавшихся на украинский национально-культурный процесс в Приднепровье. Решения на индивидуальном уровне бывали непростыми. Упомянутый Б. Дидыцкий вспоминал впоследствии, как он, расставшись с образом «пламенного полячка», по прочтении написанных по-украински «Энеиды» И.П. Котляревского и повестей Г.П. Квитки (Основьяненко) сначала загорелся мыслью о создании украинской общенародной демократической литературы. Однако потом, по мере знакомства с произведениями А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и особенно Н.В. Гоголя, по его словам, «гениального хохла, чудесно обогатившего русский литературный язык», пришел к убеждению о необходимости языково-культурного сближения с Россией и создания такого литературного языка, который был бы понятен и русским, и русинам Австро-Венгрии, сделавшись их общим достоянием[4].

В 1860-е годы при смене поколений и не без влияния ряда политических факторов (в том числе, из-за полонофильских настроений русских либералов и вследствие притока политэмигрантов-украинофилов из России, а также в связи с изощренными усилиями поляков при подготовке национального восстания 1863 г. склонить на свою сторону приверженцев украинской идеи в Правобережье Днепра) заявило о себе направление народовцев, нацеленных на национально-культурное развитие в украинском русле.

У основания национального движения русин с самого начала стояли церковные иерархи, функционерами нередко выступали приходские священники. Это были «лояльные подданные короля». Они помнили, что именно императорский дом Габсбургов отменил в конце XVIII в. крепостную зависимость крестьян, уравнял греко-

католическую церковь с римско-католической, что не было позволено во времена Речи Посполитой[5]. Лидеры русин были далеки от социального и политического радикализма. Их главный политический тезис – выделение восточнославянских земель Австро-Венгрии в этнически однородный коронный край – был сформулирован в 1848 г., когда австрийское правительство для острастки постоянно бунтовавших поляков и восставших мадьяр стало поощрять этнокультурное самоопределение русин, хотя ни в то время, ни позже, до самого распада многонациональной державы, не спешило удовлетворить их административно-территориальные пожелания: многоплеменность провинций Галиции, Буковины, Подкарпатья (Закарпатья) давала Вене простор для национально-политических манипуляций. С 1867 г. после ряда внешнеполитических неудач, повлекших преобразование государства в двуединую австро-венгерскую монархию, венгры получили неограниченную возможность мадьяризации славян Подкарпатья; в Галиции в целях укрепления восточных рубежей вся власть вновь была отдана хорошо организованной и заведомо настроенной против России польской верхушке, которая под предлогом защиты государственных интересов занялась ликвидацией культурных и политических достижений русин. Для крестьян возвращение в провинции польской администрации означало безнаказанность в ущемлении их социальных и имущественных интересов. «Обездоленная, жадно эксплуатируемая крестьянская масса Подкарпатской Руси и Галиции смотрела с упованием на Восток, оттуда, из России ожидая освобождения от непомерных тягот своей жизни», – писал позже о том времени этнограф и экономист, уроженец Черниговщины Н.М. Могилянский (до революции возглавлял отдел этнографии Музея Александра III [Русского музея] в Петербурге, в 1918 г. – член правительства в Украинской державе гетмана П.П. Скоропадского)[6]. Русины, не имея поддержки Вены против всевластия польской администрации, стали обращаться в москвофильство. Патриарх украинства в России М.С. Грушевский, чья

карьера историка в течение 20-ти лет была связана с Львовским университетом, со своей стороны признавал, что «москвофильство охватило почти всю тогдашнюю "интеллигенцию" Галиции, Буковины и Венгерской Украины»[7].

Но и в период ослабления интереса австрийского правительства к национальному движению русин в пользу его противников – поляков, мадьяр и др. – русинские активисты не оппонировали дому Габсбургов. Москвофилы демонстрировали аполитичность, подчеркивая лишь моральное и культурное родство своего народа с русским. Украинское же народовство, приобретая антирусскую направленность, становилось в этом плане полезным как для польских политических кругов администрации Галиции, так и для официальной Вены, вступавшей в стадию конфронтации с Петербургом.

Политическая лояльность к центральной власти определила характер и методы действий русинских активистов обоих течений. Она позволяла легально заниматься просветительством, организационно-хозяйственными делами и другими видами так называемой органической работы, которая имела целью улучшение качества жизни массовых слоев этноса в реальном времени и обстоятельствах. Москвофилы, не имея разрешения на открытие школ, вкладывали значительные средства во внешкольное образование и просвещение. Они учредили Общество имени М. Качковского, государственного служащего, при жизни финансировавшего из собственных средств учреждение газеты «Слово», затем завещавшего все, что имел на просвещение своего народа. Общество занялось изданием литературы с целью «распространения наук, нравственности, трудолюбия [...] гражданского сознания [...] среди русского народа Австрии», ежемесячно выпуская доступные простому люду брошюры «с практическими советами для сельских жителей», учреждая сельские читальни и т. д. Ежегодные съезды Общества собирали до пяти тысяч участников, среди них – в немалом числе крестьян[8]. Организатором Общества имени М. Качковского выступил И. Наумович, и сам –

успешный издатель нескольких периодиков, в том числе популярного журнала «Наука».

Подобную работу в народовско-украинском ключе выполняло общество «Просвита», созданное как научно-просветительское, но со временем перешедшее к популяризации практических знаний по агрономии, сельскохозяйственной технике, основам кооперации в народной среде. Народовцам правительство позволило учреждать национальные учебные заведения и, хотя открытие каждого нового объекта требовало больших усилий, они создали целую систему образования, включавшую и средние учебные заведения. В 1911 г. в Галиции, по официальным данным, насчитывалось 2514 начальных украинских школ, 1042 смешанных – с обязательным украинским и обязательным же польским как официальным в провинции языком, 7 украинских и три смешанных польско-украинских гимназии, 7 украинских учительских семинарий, реальное училище и женский лицей. В Буковине было 216 украинских школ и 623 школы с изучением украинского как одного из предметов, действовали одна украинская гимназия, две смешанные и одна украинская учительская семинария[9].

Особую сферу в национальном движении русин составляли хозяйственно-экономические начинания: образование кооперативов, кредитных и страховых товариществ, касс взаимопомощи. Создавались общества трезвости и сельские пожарные команды. Адвокаты на общественных началах оказывали юридическую поддержку отдельным крестьянам и их хозяйственным учреждениям, прививая населению навыки пользования судебной системой. Эта деятельность осуществлялась легально, что позволяло множеству заинтересованных лиц из крестьянской среды участвовать в ней, не опасаясь порицания властей. Таким образом, обеспечивалась массовость. В народе развивался дух инициативы и накапливался социальный опыт, помогавший не только более успешно вести хозяйство и прочие дела, но и через общение на деловой почве в различных организациях

приобретать ориентиры в политическом пространстве. Массы превращались в гражданское общество, способное к самоорганизации и – со временем – к претворению в жизнь своего политического выбора. Иными словами, национальное движение русин, широко практикуя среди преимущественно крестьянского населения метод реальных дел, взяло на себя ту роль по формированию гражданского общества, которую в Западной Европе в свое время выполнили цеховые организации третьего сословия, подготовившие классические буржуазные революции.

Важно заметить, что в национальном движении Приднепровской – Большой Украины, как и в общероссийских политических кругах в целом, такой способ формирования гражданского общества катастрофически недооценивался. Казалось бы, конституционные демократы (кадеты), стремившиеся к воплощению своих идей через представительные органы и реализацию принципов партийной соревновательности, должны были уделять внимание способам и формам политизации масс, в первую очередь крестьянства, совсем недавно вышедшего из крепостного состояния. В поисках решения национального вопроса они держали в поле зрения ситуацию в Восточной Галиции, но к опыту и принципам русинского движения относились критически. Лидер кадетов П.Н. Милюков в обзоре, сделанном в декабре 1914 г., свысока характеризовал это движение, стоявшее, по его словам, «на почве чисто местных интересов [...] учителя, священники, бюрократия – лояльные подданные короля [...] Требования их лежали в сфере культурных интересов. Они добивались учреждения для крестьян своих гимназий [...] Но это был маленький мирок с ограниченным кругом интересов, не могущий отстаивать даже украинское представительство в ландтаге (в 1880-е годы и после 1907 г. – *И.М.*) в парламенте им пришлось отстаивать прежнюю тактику •местной колокольни, стараться вырвать еще одну-две гимназии или школы»[10]. Зато о Русско-украинской радикальной партии, занимавшейся словесной пропагандой своих программных

целей в духе социальных идей М.П. Драгоманова, постулатов политической демократии и антиклерикализма[11], лидер кадетов, очевидно, полагая, что этого достаточно для подготовки намеченных преобразований, с одобрением писал: «Возникла настоящая политическая партия, опиравшаяся на население. Начались парадные митинги, появилась агитация в деревнях [...]»[12]. Таким образом, к «органической работе» и просветительству российские кадеты отнеслись незаслуженно уничижительно, считая существенным изъяном такой тактики не слишком заметную политизированность. Подобные представления были характерны и для поборников украинства в Приднепровье. Так, М.С. Грушевский предпочитал всем другим видам деятельности идейно-политическую работу и после того, как разошелся со своими галицийскими единомышленниками, стал упрекать их в политическом бездействии, в том, что «ведущая национально-политическая группа, взяв в свои руки главные органы печати, экономические и финансовые институты [...] больше обращала внимание на то, чтобы удержать общество в послушании и зависимости, чем развивать в нем политическую сознательность [...] идейные и культурные интересы отступили перед всякими "реальными" политическими и партийными расчетами. Падает литературная продукция, научные интересы, и этого, – по мнению профессора, – не возмещает успех экономических операций, кооперативов, банков»[13]. Он, как видно, не принимал во внимание, что именно практические начинания с осязаемыми результатами более надёжно, чем абстрактная агитация, связывали не искушенный в политике трудовой люд с организаторами реальных дел и могли им обеспечить мотивированную поддержку при выходе на политическую арену.

Народовские лидеры исходили из того, что массовость движения достигается в условиях легальной деятельности, и всемерно оберегали движение от демонстративной оппозиционности. Стоило упомянутой радикальной партии выступить с идеями

драгомановского социализма и антиклерикализма, как приходские греко-католические священники своими проповедями против безбожников свели на нет популярность радикалов и обеспечили дальнейшее доминирование национально-солидаристских принципов в общественно-политических структурах русин.

Влияние москвофильского и народовского украинского течений в национальном движении русин Австро-Венгрии со временем менялось. С середины 1880-х годов народовцы при официальном покровительстве центрального правительства украинству (государственном субсидировании украинских культурных, образовательных и других программ с возраставшим одновременно давлением на русофилов) потеснили своих соперников. Русофилы изгонялись из системы просвещения, провоцировались банкротства их хозяйственных и финансовых учреждений. По мере обострения российско-австрийских отношений начались устрашающие административные и судебные преследования. Так, после случая перехода в православие целой церковной общины имения Гнилички возникло нашумевшее дело по обвинению в государственной измене церковных и общественных деятелей, издателей и литераторов русофильского направления. Суд присяжных оправдал их по основному обвинению, но некоторые лица все же понесли наказание «за нарушение общественного порядка»; другие после процесса эмигрировали в Россию[14].

Вот что писал о соотношении украинского народовства и москвофильства накануне Первой мировой войны украинский активист из Приднепровья, в годы войны – уполномоченный союза городов на Юго-Западном фронте и комиссар Временного правительства в занятой русскими войсками части Галиции и Буковины Д.И. Дорошенко (в дальнейшем – известный историк украинского зарубежья): «Течение, называемое (в Австро-Венгрии – *И. М.*) украинским [...] пользовалось полной поддержкой австрийского правительства [...] Приверженцы же “Русской народной партии” (москвофилы образовали эту партию в 1900 г. – *И. М.*) подвергались

преследованиям. Во взаимную борьбу украинцев и "москвофилов" [...] втягивалось сельское население, значительная часть которого сознательно или бессознательно разделяла принцип этой последней партии»[15]. Иными словами, наблюдатель, не понаслышке знакомый с ситуацией и никоим образом не ангажированный на стороне москвофилов, засвидетельствовал, что это направление не потеряло под собой почвы, каковой было сочувствие и поддержка в народной среде.

С началом Первой мировой войны и особенно после отступления русской армии в 1915 г. из занятой было Восточной Галиции русофильство подверглось разгрому, а его сторонники – физическому уничтожению или изоляции в получивших зловещую известность лагерях. По подозрению в пособничестве русской армии казнили священников, женщин и глубоких стариков, толпами вешали крестьян. За русофильство арестовывали 11-12-летних школьников и депутатов рейхсрата, юристов, врачей и рядовых подписчиков газет этого направления, наконец, просто неугодных своим соседям лиц, на которых можно было донести в полицию как на москвофилов и получить вознаграждение[16]. Расстреляны или повешены были, по сведениям лидера польских социалистов в Галиции, депутата австрийского парламента И. Дашиньского, до 30 тысяч русин; 80 тысяч – заключены в специальные лагеря, где из них погибли еще 30 тысяч человек. По другим данным, казненных на месте оказалось 36 тысяч гражданских лиц, столько же – замучено в лагерях[17]. Организации русофилов были запрещены, а их средства и имущество переданы украинцам, оставшимся после подобной селекции единственным дееспособным течением в национальном движении русин. Сосредоточение его на платформе украинства, как видим, произошло под прямым воздействием внешних сил, вершивших большую международную политику. Источником же успешного внутреннего развития обоих течений до Первой мировой войны являлись такие виды общественной деятельности, которые влияли на важные

стороны жизни этноса, при сравнительно скромной до поры до времени политической составляющей этой деятельности.

В России общественно-политическая жизнь формировалась на иных, во многом противоположных, началах. Политические силы любой степени оппозиционности, по меткому выражению лидера «октябристов» А.И. Гучкова, излишне увлекались «своей боевой ролью по отношению к существующему строю»[18], то есть ставили во главу своих программ государственное переустройство, полное или частичное. Радикалы – от народников до социал-демократов – видели впереди только революцию и в подходе к каждому вопросу – социальному, национальному и всех других – абсолютное первенство отдавали разрушению существующего порядка; либералы в расчете на введение демократического конституционализма довольствовались деятельностью в Государственной думе, мало заботясь о политической и общественной работе в народной среде.

Среди объяснений такого развития политического процесса на поверхности лежат обстоятельства, как правило, избыточной охранительной функции правительства, что, несомненно, суживало пространство общественной активности. Однако фактом сделалось и то, что возникшая в 1880-е годы (после провала «хождения в народ» с целью поднять крестьян на революцию и неэффективной в этом плане тактики политического террора) идея легальной общественной помощи крестьянству в модернизации его экономического и социального бытия – так называемая «теория малых дел» Я.В. Абрамова – заглохла безо всякого вмешательства властей, из-за недостатка общественников, готовых на систематическую «органическую работу»[19]. Так что причины нежизнеспособности умеренных и популярности крайних общественно-политических программ в России требуют специального изучения.

Украинское движение на берегах Днепра зарождалось и формировалось под знаком конфронтации с государственной властью, то есть типологически не вышло за рамки общероссийской тенденции.

Уже в начале XIX в., на фоне аполитичных и без помех работавших украинофилов-культурников, появились малые группки малороссийских дворян-автономистов, воскресивших в своем узком кругу идею обособления края. Они насторожили правительство своими связями с революционерами-декабристами и с польской политической конспирацией. В 1840-е годы горстка университетских преподавателей и студентов в Киеве – члены Кирилло-Мефодиевского братства, нисколько не смущаясь отсутствием последователей и исполнителей их радикальных замыслов, стала строить планы утверждения политического статуса Украины как члена некой мифической федерации славянских республик. «Братчики» составляли воззвания практически с безадресным, но грозным призывом «предать проклятию святотатственные имена земного царя и земли господина»[20]. На деле их антикрепостнические филиппики и проекты государственного переустройства остались в полной безвестности. С программным документом общества, принадлежавшим перу Н.И. Костомарова, смогли познакомиться лишь жандармы, изъявшие произведение на стадии печати. Только в 1917 г. оно было извлечено из полицейских архивов и опубликовано как документ истории[21]. Другие материалы публиковались во время революции 1905–1907 годов. Сами же члены братства, среди них Т.Г. Шевченко, надолго оказались в ссылке отлученными от общественных дел.

Непоправимым следствием ранней вовлеченности зачинателей украинства в политический конфликт с государственной властью явилось не состоявшееся в 1860-е годы введение в народных училищах малороссийских губерний обучение на местном языке. Украинские деятели в докладной записке, представленной министру народного просвещения в 1915 г., так описали ход событий: «В конце 50-х и начале 60-х годов правительство благожелательно смотрело на культурную и просветительную работу малорусской интеллигенции. Вопрос о малорусской школе был поставлен на практическую почву: в селах учреждались частные народные школы, в городах широкое

развитие получили воскресные малорусские школы. Учебная администрация того времени сама придавала огромное значение родному языку. Положительно разрешали этот вопрос целые педагогические корпорации [...] привлеченные в 1862 г. к разработке общего плана устройства народных училищ»[22]. Добавим к этому, что правительство по ходатайству Петербургского комитета грамотности одобрило этот план. Началась специальная подготовка учителей. Писались учебники, в сельские школы администрация разослала новые буквари. Но в январе 1863 г. грянуло польское национальное восстание, и при этом выяснилось, что в Правобережье Днепра польские радикалы-повстанцы во множестве распространяли литературу и прокламации на украинском языке, в которых обещали создать украинское государство «от Кавказа до Карпат», вербовали в агитаторы народных учителей, чтобы те подняли на восстание местное крестьянство. Украинские крестьяне не пошли под польские знамена. Но правительство в Петербурге остановило языковое нововведение из опасения, что оно и дальше будет использоваться для антигосударственной пропаганды и агитации[23]. Последовал циркуляр министра внутренних дел П.А. Валуева о временном ограничении малороссийского книгопечатания[24], усугубленный в 1876 г. царским указом, предписывавшим «не допускать в первоначальных училищах преподавания [...] на малорусском наречии», запрещавшим изготовление и ввоз из-за границы книг на «малорусском наречии», демонстрацию сценических представлений, «имеющих [...] характер украинофильских манифестаций»[25]. Отмена школьного проекта на долгие годы лишила поборников украинства главного, в их понимании, инструмента воспитания национального самосознания в народной среде, тем более серьезного по своим последствиям, что никакой другой работы, кроме национально-культурного и политического просветительства, украинские деятели в Приднепровье, в отличие от галицийцев, не предполагали. Украинские газеты и журналы, после революции 1905 г. издававшиеся легально, не находили достаточного числа

читателей и подписчиков, так как украинцы обучались грамоте по-русски. Попытки некоторых энтузиастов конспиративно на уроках знакомить школьников с украинскими текстами были скорее политической демонстрацией, чем серьезной образовательной инициативой[26]. Вопрос о применении украинского языка в сфере просвещения и культуры удалось вновь поставить в политическую повестку лишь в годы Первой мировой войны.

До революции 1917 г. в украинское движение включилась лишь узкая группа интеллигенции, преимущественно гуманитарной, и часть учащейся молодежи. Их главными занятиями стали разработка идейно-политического комплекса и научно-культурная деятельность. Более широкая, требовавшая непосредственного общения с народом, «органическая работа» по модернизации его хозяйства и быта не пользовалась особым вниманием. Правда, экономическое положение и социальные условия у малороссийских крестьян в Приднепровье были несравненно лучше, чем у их карпатских собратьев: плодородная почва и хороший климат благоприятствовали ведению сельского хозяйства, а земские учреждения, созданные благодаря реформе 1864 г., положили начало сельскому здравоохранению и школьному образованию первой ступени. Но это были блага, поступавшие фактически из патерналистского источника, мало зависевшие от инициативы снизу, потому что в структуре земств отсутствовало низовое звено – волостные организации, а в уездных и особенно в губернских земствах вследствие цензовой системы выборов тон задавали помещики. И все-таки земства и органы городского самоуправления, писал Д.И. Дорошенко, сделались в России учреждениями, расширявшими общественные связи. Серьезным упущением сторонников украинства историк считал их малое влияние в земствах. «Украинское движение не пустило глубоких корней среди украинского общества, тем более, среди народных масс, – описывал он пореформенную ситуацию. – Поддерживали национальное движение в 60-е – 70-е годы единицы. Дворянство не

приветствовало украинство. Украинское движение не могло угнаться за жизнью, не имея влияния в земствах и городском самоуправлении»[27].

Консервативные элементы и в дальнейшем не проявили себя в украинском движении. При партийно-политическом структурировании выделились центристские и левые украинские партии, обнаружившие социалистическую и радикальную ориентацию – украинские социал-демократы, народники-эсеры, украинские радикальные демократы, правее кадетов никого не было. Их свободно учрежденная в революцию 1905–1907 годов печать сразу приняла резкий тон. Среди практических дел украинских социалистов значились, что они подбивали крестьян на разгром помещичьих имений, обрекая их на свирепые наказания, как это случилось на Полтавщине в 1902 г. и продолжалось в течение революции 1905–1907 годов в виде аграрных волнений и стачек в Черниговской, Полтавской, Харьковской и других губерниях. Власти силой пресекли такого рода деятельность социалистов. Пользу же «органической работы» по оптимизации труда и хозяйствования сельского населения они отрицали по доктринальным мотивам, считая вредным частичными усовершенствованиями укреплять существующий общественный порядок. После поражения революции большинство украинских социалистических активистов покинули край и, спасаясь от преследований, отправились в эмиграцию.

В украинских губерниях широкое распространение получили разрешенные в годы революции кооперативы, кредитные, потребительские товарищества и т. д. В проблематику кооперации углубились такие известные, тесно связанные с краем ученые-экономисты, как М.И. Туган-Барановский, В.А. Косинский; кооперацию пропагандировал украинский активист В.М. Доманицкий, деятель украинской социал-демократической рабочей партии Б.Н. Мартос, журналист и кооператор Н. Гехтер, Последний в своем выступлении на Украинском просветительно-экономическом конгрессе во Львове (1909 г.)

среди прочего высказал так не достававшую другим приднепровским активистам мысль, что «национальная идея должна иметь своей базой экономические потребности народа, ибо иначе она повиснет в воздухе и не будет иметь никаких видов на реализацию»[28].

Однако в более чем скромных рядах украинских активистов было не много людей практических профессий, способных организовать и руководить хозяйственными учреждениями. Такие учреждения чаще всего создавались на территориальной или общероссийской «сетевой» основе. Политизированные лидеры украинского движения все же заинтересовались такими учреждениями, но главным образом как готовыми организационными единицами, чтобы распространить на их клиентуру свое национально-политическое влияние. Украинская печать агитировала за развитие кооперативного движения и других экономических начинаний на национальной основе. Однако «украинизация» хозяйственных и экономических учреждений до революции 1917 г. не получила сколько-нибудь широкого воплощения, потому что не всегда отвечала экономической целесообразности, приоритетной для практичных кооператоров, клиентов банков, членов потребительских товариществ и т. д.

Украинское движение осталось в узких, официально разрешенных рамках культурного просветительства. Вдобавок его репутации накануне войны вредили тесные связи с единомышленниками в Восточной Галиции и Буковине. В этих принадлежавших Австрии областях базировалась издательская и научная деятельность украинских активистов из Приднепровья, велась подготовка кадров, находила пристанище их политическая эмиграция. Вена поощряла такое гостеприимство, стараясь использовать его как один из инструментов формирования на берегах Днепра враждебных Петербургу настроений. В России же по этой причине украинское движение перед Первой мировой войной было отмечено ярлыком «мазепинства», напоминавшим об историческом предательстве гетмана Ивана Мазепы.

Правые монархические организации, проявившие себя в 1905–1907 годов как главная общественная сила контрреволюции, когда исполнили эту роль и стали терять поддержку правительства, чтобы не сойти с общественной сцены, обратились к социальной проблематике, предложив массам решение волновавших их экономических, бытовых, нравственных вопросов в русле «благочестия» и «органической работы». Показателен в этом отношении был опыт Почаевской лавры на Волыни, которая, оставаясь мощным духовно-пропагандистским центром правых, сделалась еще и очагом важных для окрестных крестьян экономических начинаний: учредила для них банк, создала сеть потребительских лавок, выступила с инициативой продажи крестьянам казенных земель по сниженным ценам, предложила постройку государственных элеваторов и т. д. Результат был таков, что украинские крестьяне в Правобережье, по образу жизни и занятиям почти не затронутые русификацией, охотно шли в правые монархические организации, выступавшие под флагом русского национализма. Любопытно, что даже В.И. Ленин, как правило, абсолютизировавший роль своей партии в качестве будто бы единственно последовательной выразительницы интересов трудящихся, со временем признал, что в революции 1905–1907 годов активисты «органической работы» из правых кругов (безосновательно названные им революционерами: «средний тип черносотенца-революционера»[29]) по широте организующего воздействия на массы намного опередили левых революционеров. «Тогда революция 5-го года в России делала первые крупные шаги, чтобы вскопать, поднять самые крупные и в то же время самые отсталые элементы крестьянства, – витиевато формулировал большевистский лидер свое признание на IX конференции РКП(б) в сентябре 1920 г., – и эту работу нам помогали делать черносотенные элементы, которые своей агитацией против нас старались поднять крестьянство. Тогда эту агитацию вели черносотенные попы и офицерство, и получалось так, что эта вновь возникшая черносотенная политическая организация впервые объединяла крестьян,

привлекала их к организации. И эти поднятые крестьяне сегодня выступали с черносотенными требованиями, а завтра требовали всей земли от помещиков»[30]. Добавим, что до революции 1917 г. организации русских националистов по численности превосходили все другие партии и союзы в Юго-Западном крае[31]. Эта неутешительная ситуация не уходила от внимания и беспокоила лидеров и участников украинского движения. «В России, похоже, дело идет к реакции и спячке, и украинцы снова готовы залечь на печи, ничего не добившись», – записал в своем дневнике М.С. Грушевский в августе 1905 г. Подобная же запись была сделана ровно через год, после совещания с руководителями Украинской демократически-радикальной партии: «Я спрашивал, а они отвечали: каковы взгляды среди крестьянства, привлекают ли на свою сторону интеллигентную публику – выходило, что ничего не добились...»[32]. По прошествии лет один из известных национальных деятелей из рядов украинской социал-демократии И.П. Мазепа писал о том времени: «Накануне революции (1917 г. – *И. М.*) господствовал "русский дух" и не было заметно сколько-нибудь широкого, массового национального движения»[33].

Таким образом, лидеры украинства понимали, как далеко им до создания широкого национального движения. Но, подобно большинству оппозиционеров в России, они намеревались начать с государственного переустройства и уж потом, при новом строе, заняться воспитанием «сознательных украинцев», то есть расширением своей массовой базы и формированием гражданского общества. В конце XIX в. М.С. Грушевский провозгласил «идеалом», конечной целью движения необходимость «прийти к тому, чтобы весь украино-русский народ достиг для себя культурной, экономической и политической самостоятельности и со временем объединился в единый национальный организм»[34]. (Необычное двойное наименование – «украино-русский народ» – современник, галицийский русинский политик объяснил тем, что у его народа «название «Украина» популярностью не пользовалось»[35]).

Во время революции 1905–1907 годов М.С. Грушевский предложил концепцию национально-территориальной автономии украинских губерний, определив такой шаг как «минимум, необходимый для [...] свободного национального развития»[36]. Оставим в стороне вопрос о том, что национально-территориальный принцип в условиях этнической неоднородности населения украинских губерний заранее предполагает некое ограничение демократии, деля граждан на субъектообразующую этническую группу и лишенные субъектности этнические меньшинства. Заметим только, что «титульному» этносу лидер украинства и его сторонники намеревались прививать национальное самосознание не столько через общественное воспитание, сколько с помощью административного воздействия, уже после национально-территориального обособления края, когда в руках украинских активистов окажутся властные инструменты. «Мы стремимся через автономию перейти к национальному бытию», – поясняли последователи М.С. Грушевского[37]. К тому времени, их галицийские единомышленники на деле восстанавливали «национальное бытие» в рамках не самой благоприятной для русин административной структуры Австро-Венгрии.

Решающие испытания для украинского национального движения в плане эффективности сложившихся в нем двух типов формирования и методов работы начались в Приднепровской Украине в 1917 г., и в следующем году наступили в восточнославянских землях Австро-Венгрии.

Февральская революция открыла приднепровцам возможность беспрепятственно приступить к реализации намеченной ранее культурно-просветительной программы-минимум: школьному обучению украинских детей на родном языке, введению национального языка в практику местной администрации и судопроизводство, развитию украинской печати, книгоиздательства, театра – всего того, что вместе с повышением общего культурного уровня должно было привить украинским массам национальное самосознание, подводя их

к мотивированным политическим решениям. Однако М.С. Грушевский, до революции – либеральный демократ, сделав в новых условиях своей главной опорой украинских эсеров (с ними профессор особенно сблизился) и украинских социал-демократов, при полной политической и национальной свободе счел возможным, не дожидаясь результатов осуществления программы-минимум, форсировать конечную политическую цель – создание национального государства.

В обстановке, когда революция, начатая «сверху», всколыхнула народные стихии, нетрудно было собрать значительную часть их под национальные знамена, образовать Украинскую центральную раду (УЦР), представить эту общественную организацию будущим органом народного представительства, добавить к нему институт исполнительной власти – Генеральный секретариат (ГС) и явочным порядком, невзирая на настояния Временного правительства дождаться созыва Учредительного собрания, провозгласить национально-территориальную автономию Украины. Крестьянское преимущественно население края, которое в революции рассчитывало в первую очередь на аграрные преобразования и прекращение войны[38], встретившись к тому времени с бездействием Временного правительства в первом вопросе и, напротив, с наращиванием военных усилий – во втором, готово был связать свои чаяния с неведомой пока украинской властью.

В октябрьские дни 1917 г. УЦР, выступив над схваткой между сторонниками Временного правительства и киевскими большевиками, обессилившими в этой борьбе, без больших затруднений овладела полнотой власти и 7(20) ноября 1917 г. объявила об образовании Украинской народной республики (УНР)[39].

С этого момента украинским лидерам в ситуации небывалого общественно-политического разлома предстояло самостоятельно вести корабль национальной государственности. Динамика внутренней жизни и внешнеполитических событий требовала предельной мобилизации национальных сил. Но их, согласно теоретической

схеме украинских лидеров, после обретения государственности еще только предстояло наращивать. «Наши люди, как лоза – гнутся туда, куда веет организационный ветер», – говорил один из провинциальных членов УЦР в разгар украинской эйфории, подчеркивая необходимость систематической идейной и организационной работы[40]. Однако у украинских «верхов» не оказалось достаточно кадров не только для обеспечения пропаганды, но и для формирования своих административных органов на местах и даже для комплектования центрального аппарата[41]. Главное же заключалось в том, что поддержку акту УЦР об образовании украинского государства обеспечили не столько национально-политические устремления народа (приднепровские активисты не успели их прочно внедрить в массовое сознание), сколько стихия аграрной революции и стремление покончить с войной – проблемы, сделавшиеся первоочередными для украинских крестьян, как и для их собратьев по всей России. Крестьянское большинство украинского населения ожидало от молодого национального правительства положительного ответа именно на эти жгучие вопросы. Однако руководство Центральной рады демонстративно отмежевалось от большевиков, овладевших властью в Петрограде, и фактически пошло по стопам потерпевшего крах Временного правительства. Подобно А.Ф. Керенскому, украинские активисты попытались вдохновить сограждан и распадавшуюся армию на продолжение войны. Для этого из общероссийского фронта был выделен самостоятельный Украинский, что, впрочем, не остановило воинов этого фронта в их стремлении оставить окопы.

Глубокое недовольство зрело и в связи с земельным вопросом. УЦР в своем акте об образовании республики провозгласила принцип социализации земли. Но Генеральный секретариат, приступив к своим обязанностям, сразу обнародовал запрет ранее созданным земельным комитетам самостоятельно изымать крупную земельную собственность. Когда же неспешно, лишь в середине декабря, заместитель генерального секретаря земельных дел представил

проект закона с неотчуждаемой нормой в 40 десятин, возмущению крестьян не было предела[42]. Симпатии разочарованных масс начали склоняться к большевистским лозунгам, обещавшим немедленный мир и такую же безотлагательную передачу всей земли крестьянам.

Завязавшаяся вскоре борьба между защитниками УНР и сторонниками советской власти на Украине, открыто поддержанными российским советским правительством, сделалась, по откровенному признанию главы Генерального секретариата, известного писателя, украинского социал-демократа В.К. Винниченко, «войной влияний», и влияние большевиков среди украинского населения оказалось сильнее: «Их перевес был в том, что все наши широкие массы солдат не оказывали им никакого сопротивления или даже переходили на их сторону, что почти все рабочие каждого города – выступали за них, что в селах сельская беднота явно была большевистской, что, словом, огромное большинство именно украинского населения было против нас»[43]. В решающих боях за Киев в январе 1918 г. некоторые воинские части УНР заранее перешли на сторону большевиков, другие заявили о своем «нейтралитете». Показательно, что в этой ситуации одним из немногих верных Украинской республике подразделений остался полк, образованный русинами – бывшими пленными австро-венгерской армии, именовавшими себя сечевыми стрельцами. Эти выходцы из Восточной Галиции и Буковины получили основательное национальное воспитание еще на своей «малой родине». До Первой мировой войны сторонники украинства в Австро-Венгрии среди прочего создавали полувоенные молодежные организации, называя их сечами в подражание Запорожской сечи. В начале войны они сформировали из добровольцев легион Украинских сечевых стрельцов, воевавший в рядах армии Габсбургов, рассматривая его как национальную войсковую единицу – зачаток будущей национальной армии.

Государственным же органам УНР на время вернуться в столицу удалось лишь, запросив в помощь себе после подписания

Брестского мира 450-тысячную австро-германскую армию[44]. Но доверие народа, еще весной 1917 г. с верой и надеждой приветствовавшего Центральную раду и боготворившего ее председателя М.С. Грушевского, было до основания подорвано. Настроение сменилось на диаметрально противоположное, о чем в своей книге оставил свидетельство П.А. Христюк, возглавлявший министерство внутренних дел в правительстве УЦР. По его данным, в феврале 1918 г., перед вступлением германских войск, крестьяне на Киевщине, предчувствуя реставрацию старых аграрных порядков и неминуемое наказание за революционную вольницу («помещики с нас шкуру сдерут»), винили во всем «обкрутившую» народ «буржуйскую» Центральную раду и считали за лучшее разогнать ее. На словах доставалось и «заправлявшему в ней Грушевскому, буржую, австрияку». Предпочтение отдавалось радикальным методам большевиков. А главное – в настроениях преобладало полное разочарование в национальном украинском проекте. «…Выдумали какую-то Украину. На черта она сдалась. Ничего о ней не слышали, и вот на тебе. Пусть лучше будет одна Россия, лишь бы всюду большевики были», – рассуждали между собой крестьяне[45].

Таковы были в Приднепровье неожиданные результаты ускоренных национально-государственных преобразований, затеянных без предварительного накопления в народе общественного и политического опыта, единственно способного превратить этнос в гражданское общество.

Население восточнославянских областей Австро-Венгрии (которые, согласно программным установкам национального движения должны были объединиться в автономную провинцию Дунайской монархии с последующим превращением в составную часть «соборной» Украины) оказалось значительно лучше подготовленным к осуществлению далеко идущих национально-политических решений. В условиях стремительного распада Австро-Венгрии осенью 1918 г., чтобы предотвратить включение Восточной Галиции в состав

возрождавшейся Польши, народовско-украинские лидеры провозгласили Западно-Украинскую народную республику (ЗУНР). Им удалось образовать центральные законодательные и исполнительные органы власти, укомплектованные подготовленными к государственной работе лицами – правоведами, бывшими депутатами австрийского парламента и галицийского сейма, а также – благодаря наличию периферийных национальных ячеек – быстро создать выборную систему местной власти[46]. Администрация ЗУНР, осуществила мобилизацию и сформировала 100-тысячную Украинскую галицийскую армию (УГА). Эта хорошо организованная, спаянная национальной идеей армия, опираясь на народную поддержку, около 9 месяцев защищала свою республику, на равных сражаясь с войсками Польши – страны, которая в 5–6 раз превосходила ЗУНР по численности населения и широко пользовалась материальной, дипломатиической, военной поддержкой, нередко и попустительством Запада[47]. УГА не была разбита в этой борьбе, но оказалась вынуждена за неимением боеприпасов отступить на территорию Большой Украины. Оставив родной край, она явила редкий случай сохранения организации и боеспособности, превосходя по численности и организованности национальные войска Директории УНР, с которыми взаимодействовала до их полного поражения.

Правда, в конечном итоге в тот революционный период не устояли оба украинских государства, но по совершенно разным причинам. УНР подкосила внутренняя слабость, проистекавшая из специфики национального движения в Приднепровье – его по существу кадрового характера, без прочных связей с массами, которые не возникают в одночасье, а, как свидетельствует опыт национального движения русин Австро-Венгрии, устанавливаются вследствие систематического взаимодействия национальных активистов с рядовыми гражданами в общественных организациях различного профиля и назначения. Тот же пример свидетельствует, что легальные формы общественной деятельности при, умеренной

политической составляющей, надежнее служат расширению движения, чем острая политическая конфронтация с властью. Актуализация стратегических целей приводит к желаемым результатам лишь при опоре на укорененное в народной среде движение, что показала короткая, но убедительная история ЗУНР. В падении этой республики решающими стали непреодолимые внешнеполитические обстоятельства. Они же в дальнейшем трагическим образом повлияли на выделение в 1920-е–1950-е годы радикального крыла западноукраинского национального движения – так называемого интегрального национализма, оказавшегося, в конце концов, в тупике экстремизма.

Вместе с тем исторические уроки УНР и ЗУНР выявили фундаментальные и долговременные преимущества подготовки к новому государственному строительству легальными и заблаговременно применяемыми методами социализации масс, формирования их политических предпочтений через общественные организации, прямая полезность которых вызывала бы доверие к движению или партии в целом.

---

[1] Цит. по: *Середа О.* У пошуку національної ідеї: індивдуальні зміні національної ідентичності серед руської інтелігенції Східної Галичини 1848–1880 // Доклад на V международном конгрессе украинистов. Черновцы, 2002.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] *Лисяк-Рудницкій І.* Українці в Галичині під австрійським пануванням. Історичні есе. Київ, 1994. Т. 1. С. 414–415.

[6] *Могилянский Н.М.* Украина во время войны. Рукопись // Государственный архив Российской федерации (ГАРФ). Ф. 5787. Оп. 1. Д. 28. Л. 2.

[7] *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. Київ, 1918. С. 508.

[8] *Магочи П.Р.* Культурные институции как инструмент национального развития в XIX в. в Восточной Галиции // Славянские и балканские культуры XVIII-XIX веков: Советско-американский симпозиум. М., 1990. С. 124, 134–136.

[9] ГАРФ. Ф. 579. Оп. 1. Д. 1856. Л. 15–16.

[10] ГАРФ. Ф. 523. Оп. 1. Д. 32. Л. 94.

[11] Програма Української (русько-українскої) радикальної партії // Українські політичні партії кінця XIX – початку XX ст. Київ, 1993. С. 8–12.

[12] ГАРФ. Ф. 523. Оп. 1. Д. 32. Л. 94.

[13] *Грушевський М.* Указ. соч. С. 533.

[14] *Марков Д. А.* Русская и украинская идея в Австрии // «Украинская» болезнь русской нации. М., 2004. С. 199.

[15] *Дорошенко Д.* Галицька руїна. 1914–1917 рр. (Спогади й враження) // Наше минуле. Київ, 1918. № 3. С. 21.

[16] *Казанский П.Е.* Современное положение Червонной Руси // «Украинская» болезнь… С. 506–532.

[17] *Нагаєвський І.* Історія Української держави двадцятого століття. Київ, 1994. С. 58.

[18] Александр Иванович Гучков рассказывает… Воспоминания. М., 1993. С. 43.

[19] *Данилова Е., Зверев В.* Отец теории малых дел знал, что делать // Общая газета. 19–25 октября 1995 г. № 42 (118).

[20] К истории общества св. Кирилла и Мефодия (1847 г.). Устав и правила, прокламации // Былое. 1906. № 1. С. 75.

[21] *Костомаров М.* Книги битія українського народу // Наше минуле. Київ, 1918. № 1. С. 7–17.

[22] ГАРФ. Ф. 579. Оп. 1. Д. 1856. Л. 11.

[23] *Лемке М.К.* Эпоха цензурных реформ. 1859–1865. СПб., 1904. С 303–304.

[24] Подробнее см.: *Михутина И.В.* Украинский вопрос в России (конец XIX – начало XX века). М., 2003. С. 21–24

[25] Цит. по: *Савченко Ф.* Заборона українства. 1876 р. Харків–Київ, 1930. С. 381–383.

[26] ГАРФ. Ф. 579. Оп. 1. Д. 1856. Л. 11; *Дорошенко Д.* Нарис історії України. Київ, 1991. Т. 2. С. 296; *Щеголев С.Н.* Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма. Киев, 1912. С. 257–258.

[27] *Дорошенко Д.* Нарис історії України. Т. 2. С. 312, 314.

[28] Цит. по: *Лисенко О.В.* Виникнення і діяльність українських «Просвіт» // Нарісі з історії українського національного руху. Київ, 1994. С. 149.

[29] «Я прошу записывать меньше: это не должно попасть в печать». Выступления В.И. Ленина на IX конференции РКП(б) 22 сентября 1920 г. // Исторический архив. 1992. № 1. С. 18.

[30] Там же.
[31] Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. М., 1996. С. 577; *Федьков О.М.* Селянство в українському русі // Нариси історії українського національного руху. Київ, 1994. С. 113–114.
[32] Щоденники М.С. Грушевського (1904–1910) // Київська старовина. 1995. № 1. С. 15, 17.
[33] *Мазепа І.П.* Україна в огни й бурі революції. 1917–1921. Прага, 1942. Т. 1. С. 8.
[34] Програма Української національно-демократичної партії, прийнята в 1899 р. // Українські політичні партії кінця XIX – початку XX ст. С. 23.
[35] Цит. по: *Чорновол І.* Політичний реализм Олександра Барвінського // Сучасність. 1998. № 1. С. 103.
[36] *Грушевский М.* Освобождение России и украинский вопрос. СПб., 1907. С. 86-91.
[37] Протоколы Центрального комитета Конституционно-демократической партии 1912–1914 гг. М., 1997. Т. 2. С. 229.
[38] *Лозовий В.* Ідеологічні орієнтації українського селянства в добу революції (1917–1921 рр.) // Україна в революційних процесах перших десятиліть XX століття. Київ., 2007. С. 286.
[39] Українська центральна рада. Документи і матеріали. Київ, 1997. Т. 1. С. 398–400.
[40] Там же. С. 538.
[41] *Мартос Б.* Визвольний здвиг України. Нью-Йорк–Париж–Сидней–Торонто, 1989. С. 63, 68.
[42] Українська центральна рада... Т. 2. С. 22–35.
[43] *Винниченко В.* Відродження нації. Київ–Відень, 1990. Ч. 2. С. 216–217.
[44] Подробно см.: *Михутина И.* Украинский Брестский мир. Путь выхода России из Первой мировой войны и анатомия конфликта между Совнаркомом РСФСР и правительством Украинской центральной рады. М., 2007.
[45] Христюк П. Замітки і матеріали до історії революції 1917–1920 рр. Відень, 1921. Ч. 2. С. 136–138.
[46] Україна: політична історія. XX – початок XXI століття. Київ, 2007. С. 370–373.
[47] Galicja Wschodnia // Sprawy polskie na Konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 r. Dokumenty i materiały. Warszawa, 1967. T. 2. S. 217–376.

Михальченко С.И., Ткаченко Е.В.

Е.В. СПЕКТОРСКИЙ И КИЕВСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ СВ. ВЛАДИМИРА (1914–1919 гг.)

Выдающийся отечественный ученый и общественный деятель Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) известен как автор многочисленных трудов по философии, теории и истории права, культурологии, социологии, истории литературы[1]. Ряд работ посвящен им истории России[2]. Деятельность Спекторского протекала, в основном, в рамках системы высшего образования – в дореволюционный период он прошел весь путь вузовского преподавателя от магистранта до ординарного профессора. Став в 1920 г. эмигрантом, Спекторский не оставил академической работы – он был среди основателей Русского научного института в Белграде, некоторое время руководил Русским юридическим факультетом в Праге, долгие годы преподавал в Люблянском университете, а в последние годы жизни в Свято-Владимирской Духовной академии в США. Но, несомненно, «звездный час» Спекторского, как университетского деятеля, пришелся на революционные 1917–1919 годы, когда он в течение почти двух лет был ректором Университета св. Владимира в Киеве, испытав на себе все трудности этого тяжелого времени. Киевскому периоду в жизни и деятельности ученого и посвящена настоящая статья.

Спекторский начал работу в университете св. Владимира в Киеве в 1914 г., куда он перешел из Варшавского университета[3] – в марте Спекторский был избран на должность экстраординарного профессора по кафедре энциклопедии и истории философии права[4] (по другим данным в декабре 1913 г.[5]).

По мнению С. Шурлякова, перевод Спекторского в Киев состоялся по инициативе декана юридического факультета универси-

тета св. Владимира Г.В. Демченко[6]. Это представляется вполне вероятным, поскольку Демченко с 1897 по 1906 г. преподавал в Варшаве по кафедре уголовного права и, конечно, близко знал Спекторского. Именно Демченко дал положительный отзыв о работах Спекторского для ученого совета Киевского университета.

Спекторский приехал в университет св. Владимира (УСВ), когда тот превратился в один из крупнейших центров науки в России. «Университет был средоточием передовой мысли в городе, – вспоминал К.Г. Паустовский. – Лекции шли своим порядком в аудиториях, а студенческая – очень бурная и шумная – жизнь шла тоже своим порядком, независимо от лекций, в длинных и темных университетских коридорах... Впервые я узнал здесь о резких неистовых противоречиях между большевиками и эсерами и меньшевиками, о бундовцах, дашнаках, "щирых" украинцах… В кипении этих страстей уже чувствовалось приближение каких-то новых времен. И странным казалось, что тут же, в нескольких шагах, за дверями аудиторий, почтенные и седовласые профессора читают в скучноватой тишине лекции о торговых обычаях и ганзейских городах или сравнительном языкознании»[7].

Если говорить только о гуманитарном знании, то стоит отметить, что в УСВ в начале XX в. преподавали философы Е.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский историки И.С. Лучицкий, В.С. Иконников, Ю.А. Кулаковский, Т.Д. Флоринский, М.В. Довнар-Запольский, филологи С.Н. Реформатский, А.В. Сперанский и др. Достаточно серьезно был представлен кадрами и юридический факультет. Историю русского права преподавал ученик М.Ф.Владимирского-Буданова проректор университета М.Н.Ясинский, специалист по Великому княжеству Литовскому. Уголовное право – другой его ученик, декан юридического факультета, Г.В.Демченко. Сам Михаил Флегонтович Владимирский-Буданов был еще жив в 1914 г. (он умрет в 1916 г.), но по старости общий курс истории права уже не читал, руководя лишь спецсеминарами. На факультете работал

известный Спекторскому по Варшаве цивилист В.И.Синайский, в 1917 г. кафедру государственного права займет крупнейший русский юрист-философ Б.А.Кистяковский.

Как и в Варшаве, юридический факультет в Киевском университете пользовался значительной популярностью у абитуриентов, будучи – наряду с медицинским – наиболее многочисленным в вузе.

Спекторский развернул в Киеве достаточно бурную деятельность. Не ограничиваясь преподаванием в университете, он становится во главе Киевского Научно-Философского общества, образованного 26 октября 1914 г. К этому моменту к Киеве уже существовало Религиозно-философское общество, однако «направленность деятельности общества к 1914 г. перестала удовлетворять тех из его членов, которые занимались не только философией религии, но и философией вообще», поэтому группа профессоров университета организовала другое общество с более широкой платформой[8]. «Отцами-основателями» общества были философы В.В. Зеньковский и Г.И. Якубанис, юрист Г.В. Демченко, искусствовед В.З. Завитневич, филолог С.И. Маслов и др.

Спекторский переехал в Киев в год начала Первой мировой войны. Как вспоминал учившийся в это время в университете Н. Холодный, «Первая мировая война не была «тотальной». Не было и той тесной связи между фронтом и тылом, которая составляла существенную черту Великой Отечественной войны. Жизнь гражданского населения в городах, даже сравнительно близких к фронту, как Киев, шла более или менее нормально»[9]. Тем не менее, летом 1915 г. было принято решение о переводе университета (кроме медицинского факультета) в Саратов. «В качестве мотивов была приведена необходимость общей разгрузки Киева, а также нежелательность пребывания в непосредственном тылу армии студенческой массы, легко поддающейся всякой агитации»[10]. При этом была перевезена библиотека, Центральный архив и все лаборатории. По свидетельству учившегося на историко-филологическом факультете Н. Полетики,

«учебный год в Саратове протекал менее напряженно, чем в Киеве. Лекций было немного. Профессора и доценты, приезжая из Киева, читали свои курсы в ускоренном порядке и уезжали обратно в Киев. Количество студентов на лекциях было не велико: часть студентов 1 и 2 курсов была уже призвана в школы прапорщиков и военные училища, часть была занята работой или поисками работы. Главный упор в учебе делался на подготовку и сдачу экзаменов, то есть на работу в библиотеке и дома, на изучение учебников и монографий. Научно-исследовательская работа на семинарах и в кружках отошла на второй план. Экзамены можно было сдавать досрочно, не дожидаясь того, когда чтение курса будет закончено». Притом бытовые условия жизни были достаточно суровыми – «студентов, поселили в здании Саратовской консерватории, построив в аудиториях нары. Жизнь была шумная, неустроенная и неуютная»[11].

В Саратове университет находился 1915–1916 академический год и осенью 1916 г. вернулся в Киев. Главным содержанием жизни Спекторского в это время становится подготовка к защите и защита докторской диссертации, в качестве которой он представил второй том исследования, ставшего главным в дореволюционный период деятельности – «Проблема социальной физики в XVII столетии»[12] (первый том был защищен как магистерская диссертация в 1912 г). Три предшествующих года в периодической печати появлялись статьи Спекторского по теме диссертации[13]. Наконец, в 1917 г. она готова. Местом защиты выбран Московский университет. Оценки книги, в целом, были достаточно высокими. Б.А. Кистяковский писал Спекторскому 26 февраля 1917 г.: «Не отдавайтесь во власть пессимистических настроений и разочарованию. Следы этого я нахожу в той *фразе* Вашей.., где Вы утверждаете, что многие считают что ... второй том слабее первого. Не знаю, кого Вы при этом подразумеваете. Но я и все, с кем я беседовал о Вашей книге, считают второй том Вашего труда значительно выше первого. Еще недавно это положение обстоятельно доказывал в разговоре со мной Г.Г. Шпет»[14]

По мнению близкого друга Спекторского Ф.В. Тарановского, «больше в ней истории протестантизма…, чем истории юридической и социальной науки, но последней, по моему мнению, вполне достаточно для диссертации на юридическом. факультете»[15].

Между тем, дата диспута откладывалась. Б. Кистяковский, взявшийся протежировать Спекторскому в ускорении даты диспута, беседовал в Москве с профессорами Н.Н. Алексеевым, Б.П. Вышеславцевым и П.И. Новгородцевым. Алексеев и Новгородцев готовы были проводить диспут «хоть через две недели» (после 16 марта – дата письма Кистяковского), дело было в неспешности Вышеславцева, который собирался назначить диспут только в следующем семестре (т. е. осенью)[16]. В итоге настойчивость Кистяковского сыграла роль, и диспут состоялся в мае.

Из переписки Спекторского этого времени следует, что в марте, когда начался рост украинского национального движения, Спекторский, испуганный перспективой украинизации университета св. Владимира, всерьез подумывал о переходе из Киева в Ярославль. Кистяковский, которого он просил рекомендовать его кандидатуру туда, напротив, уходил из Ярославского Демидовского юридического лицея. «Очень меня огорчает Ваша просьба, чтобы я, уходя из Ярославля, рекомендовал Вас, как своего преемника, – писал Кистяковский 16 марта. – Вы не знаете, в какое трудное положение Вы меня ставите: я всеми силами души готов Вас убеждать остаться в Киеве, что особенно важно, а между тем я уже завтра должен Вас рекомендовать, так как сегодня вечером еду в Ярославль. Вопрос о моем уходе из Ярославля был уже давно предрешен, так как дальнейшее сотрудничество я считаю неудобным. Поэтому я просил не ставить вопрос о моих выборах в заседании 20 марта… Вчера я наконец единогласно избран ординарным профессором Московского Коммерческого Института. Завтра, следовательно, я должен сообщить, что я ухожу из Ярославля, и должен, следовательно, передать, что, может быть, Вы согласитесь принять кафедру в Ярославле. Ваша

кандидатура, конечно, будет бесспорной, если А.А. Рождественский не заявит претензий на мою кафедру. Тогда в результате моего ухода освободится не кафедра энциклопедии права, а кафедра истории русского права»[17].

Тарановский, которого Спекторский также спрашивал о Ярославле, мало мог сказать другу, так как ушел оттуда 9 лет назад, при этом он успокаивал разволновавшегося Спекторского: «Что касается Киевского университета, то не лучше ли Вам выждать. Все образуется. Учредят специальные украинские кафедры на историко-филологическом и, м. б., на юридическом факультете, а во всем остальном изменений никаких не будет»[18].

В итоге оказалось, что прав был Спекторский. Он остался в Киеве, но тогда, в марте 1917 г. он вряд ли мог предполагать, что судьба его сделает зигзаг, приведший его вместе с Тарановским через 3 года в эмиграцию.

27 мая 1917 г. в Московском университете Спекторский защитил докторскую диссертацию по государственному праву[19]. К этому моменту он уже три недели был избранным деканом юридического факультета, после защиты диссертации Министерство народного просвещения утвердило его в этой должности[20]. 7 сентября он был назначен ординарным профессором Киевского университета[21].

Между тем, высшим учебным заведениям все труднее было сохранять автономию и быть отстраненными от бурлящей вокруг жизни. Как вспоминал Н. Полетика, «март–апрель 1917 года были медовыми месяцами революции. Киев – да и все города России – превратился в площадку для митингов. Митинг был сплошным. Он начинался с раннего утра и продолжался до поздней ночи. В нем принимали участие все желающие. Местом митинга были городские сады и парки, бульвары и площади. Солдаты прекратили строевые и учебные занятия и захватили сады… Ораторы один за другим поднимались на трибуну – это обычно была скамейка, стол, подножие памятника: памятники Николая I и Александра II прекрасно

пригодились для этой цели. Аудитория менялась, люди приходили и уходили. Каждый хотел сказать свое слово. Но свободы слова, провозглашенной Временным правительством, все же не получилось. Солдаты, толпившиеся на этом перманентном всероссийском митинге, слушали только то, что им хотелось слушать, а именно скорейший мир во что бы то ни стало и раздел помещичьих земель. Ораторов, призывавших продолжать войну для защиты свободы и демократии в России против германского империализма или говоривших о необходимости созыва Учредительного собрания и компенсации, хотя бы частичной, помещикам за конфискацию земли, встречали криками "долой" и сгоняли с трибуны»[22].

Спекторский подчеркивал позднее, что «академическая жизнь была выбита из колеи»[23]. По воспоминаниям Н. Полетики, «в обстановке все растущей разрухи учиться было трудно. Занятия в университете шли в необычно опустевших аудиториях. Почти все студенты 1 и 2 курсов, кроме признанных негодными по здоровью, были призваны в армию. "Старики" с 3 и 4 курсов тоже поредели. Студенты, жившие вдали от Киева (кавказцы), остались дома и не приехали в Киев. Лекции посещались мало, но в здании университета было всегда людно: университет стал центром не только учебной, но и "деловой" жизни, своеобразной биржей труда, где можно было включиться в какую-нибудь студенческую артель по распилке дров или разгрузке вагонов»[24].

Студенты практически перестали заниматься, присвоив себе, фактически, право распоряжаться жизнью университета. В «Докладной записке Совета Университета» в Министерство Народного просвещение от 9 июня говорилось, что «вскоре после того, как в Киеве было получено известие о государственном перевороте, нормальные занятия в Университете прекратились и университетские аудитории стали местом беспрерывных собраний как студентов, так посторонних лиц», занятия удалось возобновить только через 19 дней на всех факультетах, кроме медицинского[25]. Для урегулирования

ситуации была создана комиссия из профессоров и студентов, заседания которой проходили в очень напряженной атмосфере. «Один из представителей студенчества, потрясая кулаками, кричал профессорам: мы вас никогда не уважали и уважать не будем»[26]. Правда, постепенно собрания стали носить более миролюбивый характер.

С началом осеннего семестра университетская жизнь все более расстраивалась. Большой проблемой, наряду с нарастанием общей неустроенности, был рост украинского национального движения. Центральная Рада в издаваемых ею Универсалах прокламировала отход от России. 29 мая Всеукраинский крестьянский съезд поручил Раде позаботиться о том, чтобы «обучение в школах на Украине от низшей до высшей, происходило с осени 1917 года на украинском языке с обеспечением прав меньшинства»[27].

Следует подчеркнуть, что образованный в 1834 г. университет св. Владимира всегда рассматривался властями как противовес польскому[28], а с началом XX века и малорусскому (украинскому) влиянию. Украинофилы, работавшие в университете (например, В.Б. Антонович) должны были глубоко скрывать свои чувства и мысли, если они хотели остаться на службе. И, например, несмотря на общее полевение и либерализацию общественной мысли и государственной политики в стране по украинскому вопросу в начале XX в., крупнейшему украинскому историку, тогда профессору Львовского университета, М.С. Грушевскому в 1907 г. перейти в Киев не удалось. При этом большинство членов профессорской корпорации не были противниками украинского языка и культуры, но они выступали против абсолютной украинизации, которая начала навязываться уже в 1917 г. 26 июля Советом университета был принят «Протест... против насильственной украинизации Южной России». Совет обращал внимание Временного правительства, что Центральная Рада уже выполнила ряд мер, направленных на превращение Украины в «автономную политическую единицу с характером государства» и одной из этих мер является навязывание местному

населению «чуждого и малопонятного» ему «украинско-галицкого» языка. «Стремление к замене общерусского литературного языка в будущей Украине таким искусственно созданным и недостаточно еще разработанным языком грозит задержкою развития образованности того народа, который будет вынужден им пользоваться и не может быть объяснено иначе, как желанием разрушить установившуюся уже вековую культурную и духовную связь между великорусским и малорусским племенем»[29]. Подписанный ректором проф. Н.М. Цытовичем протест был опубликован в номере «Университетских известий», датированных ноябрем–декабрем 1916 г., но вышедших значительно позже, а также в газетах и, конечно, не мог повлиять на ситуацию в стране, доставив разве что моральное удовлетворение профессуре[30].

Что касается перевода преподавания на украинский язык, то он не состоялся, однако в штатное расписание университета постановлением Временного правительства от 19 сентября были введены кафедры украинской истории, языка и литературы, а также западнорусского права, причем по ним разрешено преподавание на украинском языке[31].

Летом–осенью 1917 г. Спекторский оказывается вовлеченным в сложнейшую ситуацию с утверждением в должности ректора университета Н.М. Цытовича. Николай Мартинианович Цытович, доктор политической экономии и статистики, 56-летний профессор по кафедре полицейского права юридического факультета, к 1917 г. был ректором университета уже 13-й год[32]. В мае 1917 г. Советом университета он был переизбран вновь, что вызвало оппозицию со стороны образованного незадолго до этого Совета старост, поскольку в переданном перед выборами Совету списке желательных для студентов кандидатур фамилия Цытовича не значилась. Согласительная комиссия из профессоров и студентов, сформированная еще в марте для решения спорных вопросов жизни университета, оказалась бессильной и фактически развалилась. В обращении к студенчеству

Совет университета говорил: «По вопросу о ректоре мы просим понять нас в следующем. Проф. Н.М. Цытович избирался ректором непрерывно со времени введения в 1905 году выборных ректоров. В мае Совет переизбрал его вновь, как человека, пользующегося доверием и уважением Совета. При таких условиях Совет не выполнил бы своего долга перед Университетом, перестал бы сам уважать себя и должен был бы потерять Ваше уважение, если бы согласился на смену выбранного им ректора под напором насилия»[33]. Противостояние студентов и профессуры, однако, не ограничилось устными протестами – 11 сентября, когда ректор пытался в сопровождении проректора, также профессора-юриста, В.В. Карпеки и Спекторского проникнуть в университет, он был туда не пропущен представителями старост. При этом каких-то конкретных претензий Цытовичу не выдвигалось, его готовы были пропустить как профессора, но как ректора – нет[34]. О событиях в Киеве было поставлено в известность Министерство Народного Просвещения (в лице товарища министра В.И. Вернадского). В итоге Цытович попросил отставки. В ответ на эту просьбу Совет высказался против. Вновь была собрана Согласительная комиссия, председателем которой был избран Спекторский. 6 октября состоялось специальное заседание Совета университета по заслушиванию итогов работы комиссии. Они были противоречивы – пойдя навстречу представителям профессуры (а кроме Спекторского в состав комиссии входили профессора В.В. Зеньковский, В.И. Лучицкий и др.) в вопросах организации академической жизни, студенты заявили, что «отказываются от мер насилия в отношении к ректору, хотя все же выражают ему недоверие как ректору, сохраняя полное уважение как профессору»[35]. А член комиссии проф. И. Косоногов специально подчеркнул, что «только такту председателя Комиссии профессора Спекторского… мы обязаны окончательным благоприятным результатом работы комиссии», правда, и, по мнению Косоногова, «студенты, отказавшись от насильственных мер по отношению к профессору Цытовичу, ждут, что

профессор Цытович подаст в отставку от должности ректора»[36]. 7 октября 1917 г. Министерство народного просвещения приняло отставку ректора[37]. При этом роль Спекторского в университете безусловно выросла, он приобрел известность не только среди коллег-юристов, но и в целом среди преподавателей и студентов вуза. Тем не менее, исполняющим должность ректора стал вначале декан физико-математического факультета Г. Де-Метц, а с 28 ноября – декан медицинского факультета проф. А.А. Садовень[38].

С началом революционных событий и, особенно, Гражданской войны Киев вступил в тяжелейший период своей истории, когда за три года власть в городе менялась 12 раз[39]. Н. Полетика вспоминал: «Перенести это в течение трех лет было нелегко, ибо каждая смена власти сопровождалась артиллерийским и пулеметным обстрелом Киева (не говоря уже о ружейной и пулеметной перестрелке на улицах), ранениями и даже гибелью не только участников борьбы, но и мирного населения города…

В такой чересполосице военных режимов и диктатур и их быстрой смене мирные жители могли сохранить свою жизнь лишь посредством социальной и политической мимикрии. Быть очень “щирым” украинцем было нельзя – при очередной смене власти могли расстрелять “большевики”. Быть очень советским – тоже нельзя, могли расстрелять деникинцы или “сичевики”. Взбаламученное море политических, национальных и социальных страстей захватывало жизнь и душу мирных жителей. “Все течет, все меняется ... с быстротой выстрела”, – острили молодые философы, ученики профессора Гилярова. Было важно уцелеть под ливнем противоречивых требований и приказов быстро сменяющихся властей»[40].

Тем не менее, если ознакомиться с протоколами заседаний Совета, университет продолжал жить обычной академической жизнью – избирались на должности новые преподаватели, проводились экзамены для своих студентов и для бывших студентов других университетов (Пермского, Саратовского), демобилизованных из

армии. 20 декабря 1917 г. Совет рассмотрел заявление вдовы умершего годом ранее профессора истории государства и права М.Ф. Владимирского-Буданова о безвозмездной передаче его библиотеки университету. Библиотека была принята с благодарностью[41]. 31 января 1918 г., через несколько дней после кровавых январских событий в Киеве (восстания рабочих и его подавления), Совет утвердил дату начала занятий во 2-м семестре с 1 февраля. По воспоминаниям Спекторского, «петлюровское правительство и большевики под страхом жестоких наказаний объявляли мобилизацию всех студентов и в то же время устанавливали жесточайшее наказание для всех, мобилизованных предшествующей властью. Чтобы спасти несчастную молодежь, университет обращался к быстро сменявшимся правительствам с меморандумами, в которых умолял беречь культурную смену страны»[42]. Совет ходатайствовал: «ввиду частичной демобилизации армии весьма желательно освобождение студентов Университета св. Владимира от несения военной службы. Освобождение молодых людей даст им возможность продолжать прерванные занятия в Университете и таким образом вернет нашей родине культурных работников, в которых явится большая нужда при преобразовании государственной жизни»[43].

Последним пунктом повестки дня заседания стоял вопрос о финансовом положении университета. Исполняющий обязанности ректора университета декан медицинского факультета А.А. Садовень «доложил Совету о крайне тяжелом положении университета», так как Министерство Народного Просвещения (надо понимать, уже свергнутого Временного правительства) «не открыло необходимых кредитов на покрытие перерасходов... В данное время в силу крайне неблагоприятно сложившегося общего политического положения невозможно сказать, будут ли отпущены... кредиты и когда именно. Еще более тяжелое финансовое положение Университета представляется в нынешнем 1918 году, так как сметы на этот год до сих пор еще не утверждены по той же причине – общей политической

разрухи». По докладу А.А. Садовеня предлагали увеличить плату, взимаемую со студентов за слушание лекций, но временно вопрос был отложен[44].

1 марта по приглашению Центральной Рады в Киев вошли австро-германские войска. (Как вспоминал В.В.Шульгин, «немцы вошли в Киев 1 марта мирно. Ведь они были как бы призваны украинской властью. Они делали вид, что это не оккупация, помощь»[45]). Вернулась и сама Центральная Рада. Возникла иллюзия некой стабильности и не собиравшийся два месяца Совет университета собирается вновь[46]. На заседании 19 марта (1 апреля) 1918 г. принимается решение (пункт 18 повестки дня): «Избрание Ректора произвести в ближайшем заседании Совета»[47]. Протокол не разъясняет причин такого решения. На предыдущих заседаниях вопрос не обсуждался. Спекторский в воспоминаниях говорит, что причина – выяснившаяся дальнейшая невозможность «обходиться без полномочного представительства вовне»[48]. К этому времени разруха в высшем образовании достигла такого уровня, что представители разных учебных заведений ставили вопрос о выработке единой политики. Одним из главных инициаторов этого стал ректор Новороссийского университета А.Д. Билимович. Выпускник Киевского университета, долго в нем прослуживший, он в марте 1918 г. приехал в Киев с предложением собрать совещание представителей вузов Юга России. Этот же вопрос был поднят и на совете 19 марта. Делегатами на совещание были избраны 8 человек, при этом за Спекторского было подано 29 человек, а за А.А. Садовеня только 8 и он вошел только в список кандидатов в делегаты[49]. Это еще больше показало популярность Спекторского, так что вопрос о выборах ректора на следующем заседании, видимо, был решен заранее. Во всяком случае, никакой борьбы протоколы Совета не зафиксировали. 5 апреля 1918 г. Е.В. Спекторский был избран ректором Университета св. Владимира (56 голосов «за», 7 – «против»)[50]. Он оказался последним избранным ректором русского университета в Киеве.

Совещание представителей высших школ Украины было громко названо участниками «съездом». Между тем, проходило оно в кабинете ректора Университета св. Владимира и объединяло менее двадцати делегатов от вузов Киева и Одессы. Позже присоединился представитель Нежинского историко-филологического института. Главным вопросом съезда был вопрос об украинизации высшей школы. Неоднократно выступавший на съезде Спекторский доказывал на примере Конституций других европейских многонациональных государств (прежде всего, Швейцарии), что возможно существование нескольких государственных языков и преподавание на них[51]. При этом Спекторский не высказывал резкого неприятия украинского языка, что было свойственно, например, декану историко-филологического факультета Киевского университета Н.М. Бубнову и профессору Новороссийского университета И.А. Линниченко (Бубнов, например, говорил: «Украинский язык не нужен даже для существования украинского государства. Но украинцы стремятся к его существованию из политических мотивов. Но приветствовать украинский язык, пока его не существует, не представляется возможным. Вводить же преподавание на украинском языке – излишне»)[52]. Спекторский подчеркивал, что ему «понятно стремление к насаждению украинского языка, к возрождению культуры… Мы, преподаватели, охотно идем навстречу украинцам, рекомендуем книги для перевода на украинский язык и пр.» Однако, поскольку «они сами сознаются, что языком еще не владеют», то «пока несвоевременно вводить в качестве государственного украинский язык»[53].

Таким же болезненным был и вопрос о проектировавшемся властями Рады слиянии возникшего еще в 1917 г. Украинского народного университета (размещавшегося здесь же, в здании УСВ) с Университетом св. Владимира. Съезд высказался против слияния, заявив, что нужно развивать новые вузы, а не ликвидировать старые[54].

Поскольку в съезде смогли принять участие не все вузы, и часть вопросов осталась нерассмотренной, было принято решение собрать в мае второй съезд. Второй съезд прошел с 21 по 25 мая н. ст. и, в общем, подтвердил решения Первого съезда. В нем принимало участие уже большее число учебных заведений, включая частные с правами государственных. Спекторский вновь был избран председателем съезда[55]

29 апреля 1917 г. Центральная Рада была свергнута, и при поддержке немецких оккупационных властей к власти пришел гетман П. Скоропадский. Гетман проводил более взвешенную политику в украинском вопросе. Сам плохо знающий украинский язык, он не настаивал на немедленной украинизации образования. Министром образования в правительстве гетмана стал приват-доцент УСВ Н.П. Василенко, известный своими работами по украинской истории, ученик М.В. Довнар-Запольского. Министром по делам исповеданий – профессор философии УСВ В.В. Зеньковский. (Правда, у последнего после начала его работы в Украинском народном университете (по собственному признанию) со Спекторским испортились отношения[56]).

Важнейшим содержанием деятельности Спекторского при гетманском правительстве было участие в работе Комиссии по высшим учебным заведениям и ученым учреждениям Украины, возглавляемой академиком В.И. Вернадским и действовавшей с июня по декабрь. Владимир Иванович Вернадский, к тому времени 55-летний всемирно признанный ученый в области естественных наук, с 1912 г. академик Петербургской АН, осенью 1917 г. имел непродолжительный опыт государственной службы в качестве товарища Министра народного просвещения в правительстве А.Ф. Керенского, причем занимался там как раз высшей школой и наукой. Оказавшись летом 1918 г. в Полтаве, он был привлечен Министром народного просвещения гетманского правительства к аналогичной работе на Украине. Вернадский переехал в Киев и в течение полугода проделал

громадную работу, закончившуюся организацией Всеукраинской Академии наук, Государственной библиотеки Украины, а также решения многих вопросов по деятельности вузов. Фактически Вернадский являлся министром высшей школы и науки. В состав Комиссии вошли многие известные профессора, в том числе Спекторский. Вероятно, ранее лично они не были знакомы (хотя Вернадский читал работы Спекторского и даже написал рецензию на его книгу[57]). 11 мая Василенко, перечисляя Вернадскому наиболее выдающихся профессоров университета, назвал (наряду с Б.А. Кистяковским и В.В. Зеньковским) Спекторского. 10 июня Вернадский уговаривал Спекторского вступить в состав Комиссии, «в конце концов» Спекторский согласился[58]. Сохранившиеся протоколы заседаний Комиссии показывают большую активность Спекторского в обсуждении вопросов деятельности высшей школы. Комиссия, наряду с частными (хотя и важными) вопросами признала необходимым открыть два государственных украинских университета – в Киеве и в Каменце-Подольском (в 1934 г. в эмиграции Спекторский будет с благодарностью вспоминать, что Вернадский отвел опасность украинизации УСВ, канализировав устремления украинцев в сторону создания самостоятельных вузов[59]). А к осени важнейшим вопросом стал хозяйственный – опыт предыдущий зимы показал необходимость заранее запасаться дровами, и профессор Спекторский ставит вопрос снабжения топливом на заседании Комиссии. 4 сентября 1918 г. обращается в ликвидационный комитет 1-го района Подольской губернии с ходатайством о выделении для нужд служащих университета чая, свечей, крупы, мыла, белья и т. п.[60] В письме на имя Василенко 28 октября Спекторский умолял: «Положение этих лиц (сотрудников университета. – *Е.Т.*) в связи с наступающими холодами еще больше ухудшается, благодаря необходимости обзаводиться на зиму дровами, теплой одеждой, обувью и проч. Многие доведены до отчаяния». Спекторский просил немедленно выплатить хотя бы аванс на приобретение всего необходимого[61].

В августе Спекторский был внезапно арестован немецкими властями. Обстоятельства этого выглядели следующим образом. 30 июля были убит командующий войсками Германии на Украине фельдмаршал Эйхгорн и его адъютант. Н. Полетика вспоминал: «Убийца – Борис Донской, в прошлом матрос Балтийского флота, член боевой группы эсеров, бросив бомбу, не пытался и не хотел бежать. Он хотел вложить в свой террористический акт максимум агитационного содержания – добиться процесса, на котором он мог бы объяснить всему миру смысл своего поступка, чтобы поднять на борьбу крестьян Украины... Киев был в панике. Шли массовые аресты. Обыватель встретил убийство Эйхгорна со смешанными чувствами: хотя немцы выступали спасителями от большевиков, их надменность, чванство, жестокость, презрение к "русской (или украинской) свинье" возмущали обывателя. Поэтому многие злорадствовали. Таки убили!" – говорили вслух на улицах. – Теперь очередь за Скоропадским!"

К этим смешанным чувствам примешивался страх перед возможными репрессиями. По Киеву ходил слух о подготовке карательного обстрела Киева германской артиллерией. В городе, на базарах и в окрестных деревнях откровенно ликовали. Но до артиллерийского обстрела Киева дело не дошло»[62]. Нетрудно догадаться, что в ответ на теракт немецкие власти организовали поиски соратников убийцы и вообще усилили контроль за антигерманскими элементами[63]. Под эту гребенку попал и Спекторский. Как свидетельствовал проректор университета В. Карпека, «арест ректора произошел на основании анонимного доноса, обвиняющего ректора в действиях, направленных против Германских властей, арест на дому сопровождался обыском в квартире, так равно и в кабинете ректора в Университете. Во время обыска были взяты Германскими властями рукописи, некоторые книги научного характера и разные другие бумаги». Освобождение Спекторского состоялось через два дня по ходатайству министра Василенко[64]. Следует отметить, что, по воспоминаниям

Спекторского, «по инициативе прикомандированного к немецкому командованию берлинского профессора Аугагена немецкие офицеры, допрашивавшие арестованного, явились к нему в ректорский кабинет и выразили сожаление о случившемся», а «цензура запретила киевским газетам писать об этом аресте»[65]. Совет университета на экстренном заседании только через месяц (4 сентября) после случившегося выразил ректору «доверие и сочувствие путем письменного к нему обращения»[66].

Вскоре после освобождения, 30 августа н. ст. Спекторский женился на вдове Марии Константиновне Богатко, 55 лет от роду (ему было в это время 43 года)[67].

14 декабря 1918 г. гетман бежал, его правительство пало, Киев был захвачен Петлюрой, и установилось правительство т. н. Директории. Начались страшнейшие еврейские погромы. А 15 декабря состоялось заседание Совета университета, на котором решались текущие дела. Поразительно, но в таких тяжелых условиях сотрудники университета продолжали защищать диссертации. Защитивший докторскую по русской истории Г.А. Максимович был избран на должность ординарного профессора по кафедре украинской истории, а защитивший магистерскую Б.Г. Курц – на должность штатного доцента[68].

Проблемным стало собирать кворум для принятия решения – Спекторский сетовал, что «некоторые члены Совета в последнее время стали неаккуратно посещать заседания Совета, некоторые же уходят из заседаний не ожидая их окончания». Приняли решение – не учитывать при исчислении кворума тех, кто гарантированно не может присутствовать по болезни[69].

Несмотря на все усилия Спекторского по обеспечению университета топливом, достать дров не удалось, и занятия не проводились. 11 января 1919 г. газета «Наш путь» сообщала: «Занятия в университете не могут возобновиться из-за отсутствия дров. Заготовленные для университета дрова реквизированы. По словам ректора

университета профессора Спекторского, надежд на скорое возобновление учебных занятий очень мало»[70]. На рубеже 1918–1919 годов наряду с политическими неурядицами и холодом, на город надвинулась новая беда – «эпидемия сыпного (голодного) тифа, развитию которого способствует переполнение города, отсутствие воды, загрязненность улиц и дворов и необычайная дороговизна»[71].

После недолгого шестинедельного правления Директории Киев 5 февраля 1919 г. был взят Красной Армией. В этот раз власть большевиков продержалась более полугода и, если годом ранее у них не было времени для занятия делами университета, то теперь обстоятельства изменились, и время нашлось[72]. К этому времени на территории советской России уже были отменены дореволюционные правила жизни высших учебных заведений – звания, степени, диссертации. Перестал действовать и Устав 1884 г. в целом. В марте эти правила были распространены и на Украину. 10 марта Отдел высшей школы Наркомпроса УССР издал приказ № 8, по которому во всех вузах упразднялись должности ректора и проректора, а власть передавалась специально назначенным комиссарам. 29 марта комиссары были назначены и в университет св. Владимира[73].

По воспоминаниям декана историко-филологического факультета Н.М. Бубнова, два молодых человека лет 25-ти 31 марта 1919 г. явились в университет и спросили ректора. Служитель, приняв их за студентов, предложил придти к 11 часам, когда ректор обычно принимал студентов. Заявив, что они не студенты, а комиссары правительства (тем самым смертельно напугав служителя), молодые люди прошли в кабинет к ректору и предъявили ему приказ № 1 по университету. Приказ был составлен на основании приказа Наркомпроса. Должности ректора и проректора упразднялись, Спекторскому было предложено передать дела. Помахивая револьверами, они представились: комиссары Мицкун и Финкельштейн. Спекторский ответил: «Евгений Спекторский, бывший ректор»[74].

Далекие от образования, комиссары выдвигали малокомпетентные требования. Попытки жаловаться наркому В. Затонскому (а протест выразил и Харьковский университет[75]) к успеху не привели, на жалобу университета он наложил резолюцию: «никакой автономии не будет, а строптивых профессоров все равно придется сократить»[76]. Началось преобразование университета в три учреждения: «ученое – типа академии, учено-учебное – собственно университетского типа, и учебное – типа народного университета». Интересно, что Спекторский позже даже приветствовал содержательную сторону такой реформы, но при условии, чтобы она была бы выполнена «соответствующими лицами и методами». В вуз стали принимать фактически всех желающих, без учета имевшегося образования. Для того, чтобы восполнить пропущенные занятия, сразу после окончания весеннего семестра был начат летний. Чтобы окончательно покончить с прошлым, в апреле университет св. Владимира переименовали в Киевский университет. В итоге, тогда реформа не окончилась, в конце августа Киев был оставлен большевиками, в город вошла Добровольческая армия генерала А.И. Деникина, занятия опять прекратились.

Трехмесячное пребывание деникинцев в городе Спекторский оценивал как «передышку»[77]. Был восстановлен Устав 1884 г., вернулись к управлению университетом ректор и проректор[78]. 11 сентября университет «избрал особую делегацию из состава профессоров и преподавателей университета и поручил ей посетить генерала Бредова (командующий киевским гарнизоном. – *Е.Т.*) для передачи приветствия» Деникину[79]. Деникин был избран почетным членом университета[80]. Из группы преподавателей была сформирована организация, «ставящая целью содействовать Добровольческой Армии в агитации ее идей»[81]. Наконец, 14 сентября публикуется сообщение об организации при университете Музея войны и революции[82]. 22 сентября состоялся, видимо, последний в истории УСВ диспут по дореволюционным правилам – магистерскую диссертацию по русской

истории защищал приват-доцент П.П. Смирнов, специалист по истории русского средневекового города, в то время активный участник всех возможных съездов и совещаний, глава Хозяйственной комиссии университета. Защита, начавшаяся по традициям того времени после обеда, затянулась и заканчивалась при свечах. Как вспоминала жена Смирнова, «факультет единогласно присудил ему степень магистра, что было встречено шумными аплодисментами. Весь президиум по тогдашнему обычаю его целовал». После защиты профессора занялись сбором снарядных гильз для музея[83].

Был возобновлен прием магистрантских экзаменов, например, 14 ноября «аспирант» Н.Ф. Яницкий (будущий известный ученый, доктор географических наук) сдавал экзамен по древней истории[84]. Правда, лекции так и не возобновились в связи с отсутствием топлива.

Карьера Спекторского в эти месяцы делает еще один вираж. Деникинское правительство (Особое совещание) принимает решение о том, что попечителями учебных округов будут назначены ректоры университетов, в них находящихся. 11 сентября «Киевская жизнь» сообщила о назначении попечителем Одесского учебного округа А.Д. Билимовича, а Киевского – Спекторского. 16 сентября он вступил в управление округом[85], а через несколько дней новый попечитель провел совещание с представителями средних учебных заведений. В совещании приняли участие более 200 человек. Спекторский охарактеризовал положение школьной жизни как тяжелое и призвал к скорейшему возобновлению академической деятельности. Было решено начать учебный год между 9 и 15 сентября (ст. ст) и просить военные власти освободить занятые помещения. Совещание подчеркнуло, что в повседневной работе следует руководствоваться постановлениями дореволюционных властей и Временного правительства[86]. За новыми инструкциями Спекторский отправился в Ростов-на-Дону, где размещалось правительство[87].

Через П.И. Новгородцева[88] Спекторский в Ростове получил инструкцию «наладить мирное сосуществование русских и малорусских просветительских установлений». Для Спекторского, деятеля с русской ориентацией, было особенно важным потом в мемуарах подчеркнуть, что «Украинский университет продолжил свою деятельность, пользуясь гостеприимством университета св. Владимира, так как занятое им в 1918 году помещение военного училища опять потребовалось для военных надобностей. Впредь до подыскания надлежащего помещения Украинская академия не выселялась из занятого ею помещения Левашевского пансиона», да и «при соблюдении известных условий школам с малорусским преподаванием могли предоставляться не только права казенных учебных заведений, но и пособие от казны»[89]. Акцентирование внимания именно на этой стороне деятельности было, видимо, важным для Спекторского потому, что деникинскими властями было принято постановление – «не признавать ни Украины, ни созданных украинцами учреждений»[90]. И по воспоминаниям С.П. Тимошенко, когда он явился к «комиссару по учебным делам» Спекторскому, «которого встречал еще в Геттингене в 1906 году, а позже виделся с ним как с ректором Киевского университета», принял он его «очень холодно». «Его, видно, досадили «Украинские самостийники», – предполагал Тимошенко, – и от поддержки Академии он определенно отказался, ссылаясь на общее постановление Правительства»[91]. Так же неопределенно ответил Спекторский и представителям украинских гимназий о дальнейшей судьбе этих учебных заведений[92]. Стремление не допустить разгона академии и закрытия украинских вузов привело к посылке ряда делегаций этих учреждений в Ростов, где располагалось Правительство. И если делегация Украинского университета во главе с ректором Сушицким в середине октября вернулась, по словам В.И. Вернадского, «в общем довольной», (а «Спекторский считал возможным, что депутация не будет принята, и думал, что если она не уехала, лучше ей не ехать»[93]), то делегация самой академии

вернулась ни с чем – чины Особого совещания ссылались на упомянутое постановление. В итоге, писал позже Тимошенко, «мы возвращались в Киев с пустыми руками»[94].

Таким образом, Спекторский в 1934 г., когда создавал воспоминания, по сути, оправдывался, доказывая, что не выступал душителем украинских учреждений (при этом стоит упомянуть, что «Воспоминания» Тимошенко были изданы впервые в 1963 г., а «Дневники» Вернадского и вовсе в 1994 г., и содержания их Спекторский, конечно, знать не мог).

В итоге, общая линия деникинских властей по отношению к украинским учебным и научным заведениям свелась к тому, что они могли существовать как частные. В этом случае им разрешалось использование украинского языка в преподавании.

В конце пребывания белогвардейцев в Киеве Спекторский был назначен товарищем Главноуправляющего народным просвещением Особого совещания[95](т. е. заместителя министра). Правда, сам Спекторский вспоминал, что в последнюю должность вступить не успел (кстати, в составе деникинского правительства был еще один профессор УСВ – А.Д. Билимович, занявший пост главы Управления земледелия и землеустройства) – господству белых в Киеве подходил конец. 16 декабря 1919 г. в город вошли большевики и, если не считать полутаромесячной польской оккупации в мае–июне 1920 г., теперь уже навсегда.

Испуг, пережитый Спекторским в период полугодового правления большевиков, его сотрудничество с белыми неминуемо вели его к эмиграции. Он покинул Киев, видимо, 29 ноября вместе с В.В. Зеньковским и А.Л. Бёмом. Вначале поезд пошел в Ростов-на-Дону, но, из-за опасности быть перехваченным красными, был перенаправлен на Одессу[96], «последнее прибежище»[97]. Там же оказалось и большинство его коллег по киевскому университету. Все разногласия временно были забыты. Оппонент Спекторского по украинскому вопросу В.В. Зеньковский вспоминал: «Но вот пришел большевизм,

мы оба со Спекторским очутились в Одессе, оба мы покинули Одессу в конце января 1920 г., на одном и том же пароходе[98] покинули Россию. Вместе мы уехали в Белград...»[99]. Начался новый, эмигрантский период жизни.

---

[1] См.: Материалы к библиографии работ Евгения Васильевича Спекторского // *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. СПб., 2006. Т. II. С. 513–521. Биографические сведения см.: *Поляков А., Тимошкина Е.* Спекторский Е.В. // Русское зарубежье. Первая треть XX в. Энциклопедический биографический словарь. М., 1997. С. 592–593; *Филатов В.* Спекторский Е.В.// Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 485–487. См. также: *Ермичев А.А.* Е.В. Спекторский (1875–1951). Биобиблиографическая справка // *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. II. С. 506–513.

[2] Наиболее важные: *Спекторский Е.В.* Русский анархизм // Русская мысль. Прага, 1922. Кн.I–II/ С.232–253; *Он же.* Заветы Петра Великого // Записки Русского исторического общества в Праге. Прага, 1927. Кн. 1. С. 80–101; *Он же.* Св. Владимир и русская культура // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. 988–1930. Белград, 1930. С. 17–31. *Он же.* Столетие Киевского университета св. Владимира. 1834–1934. Белград,1935; *Он же.* Принципы европейской политики России в XIX и XX веках. Любляна, 1936 и др.

[3] О начале академической деятельности Спекторского см.: *Михальченко С.И., Ткаченко Е.В.* Е.В. Спекторский и Варшавский университет в конце XIX – начале XX века // Научные ведомости Белгородского университета. Серия: История. Политология. Экономика. 2007. Вып. 4.

[4] Archiwum Państwowe miasta stołecznego Warszawy (APW). Z. 241 (Cesarski Uniwersytet w Warszawie) S. 660. K. 68.

[5] См.: *Шурляков С.К.* истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-философское и Научно-философское общества) // Философская и социологическая мысль. Киев, 1993. № 7–8. С. 166.

[6] Там же. С. 167.

[7] Паустовский К.Г. Беспокойная юность // Собр. соч. М., 1968. Т. 4. С. 275–276.

[8] *Шурляков С.* Указ. соч. С. 165.

[9] *Холодный Н.* Воспоминания и мысли натуралиста // З іменем Святого Володимира: Київський університет у документах, матеріялах та спогадах сучасників. Київ, 1994. Т. 2. С. 343.

[10] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 59.

[11] *Полетика Н.* Виденное и пережитое: Из воспоминаний. Tel-Aviv, 1982. С. 74. Автор вспоминал также, что, несмотря на то, что Саратов был глубоким тылом, «продукты дорожали, жить становилось все труднее. ... О войне и тяжелых потерях говорило обилие лазаретов и раненых, солдат и офицеров в походных шинелях на улицах, военное обучение призывников, которое велось на улицах и площадях Саратова. Призывниками была уже не только зеленая молодежь, но и "старики" 30–35 лет и даже старше, обросшие бородами. Это были ратники ополчения 1 и 2 разряда, кормильцы семей. Они не всегда – особенно призывники из национальных районов Поволжья и Урала (чуваши, мордва, татары, башкиры и т. д.) – могли разобраться в командах на русском языке. Я сам видел бородатых, степенных крестьян, маршировавших на площадях Саратова под команду фельдфебеля или унтера: "сено – солома, сено – солома". "Сено" означало "направо", "солома" – "налево". И действительно, к сапогу на правой ноге был прикреплен клок сена, к сапогу на левой ноге – клок соломы. Это существенно облегчало понимание команды. Ружей было немного, да и те – старинные берданки. Штыковому бою учили на деревянных ружьях... Мы, приезжие студенты, бродили компаниями, осматривая Саратов, ездили на пароходиках через Волгу в село Покровское (ныне Энгельс) на восточном берегу Волги смотреть верблюдов, приходивших в караванах из Средней Азии» (С. 73).

[12] *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2.

[13] *Спекторский Е.В.* Естественное право у протестантских авторов XVI века // Юридические записки, издаваемые Демидовским юридическим лицеем. 1914. Вып. I–II. С. 113–152; *Он же.* Происхождение протестантского рационализма // Записки Общества истории, филологии и права при Варшавском университете. Варшава, 1914. Вып. 7. С. 115–181; *Он же.* Протестантство и рационализм в XVI–XVII столетиях // Варшавские университетские известия. 1914. № 3. С. 1–105.; *Он же.* Номинализм и реализм в общественных науках // Юридический вестник. 1915. Кн. IX(I). С. 5–44; *Он же.* Физицизм и свобода в рациональной психологии XVII века // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 130(V). С. 461–498; *Он же.* Происхождение идем общего или универсального права // Журнал Министерства народного просвещения. 1916. № 11. Отд. 2. С. 33–57.

[14] Институт рукописи Центральной Научной библиотеки им. В.И. Вернадского НАН Украины. Ф. 43. Оп. 1. Д. 210. Л. 1.
[15] Там же. Д. 256. Л. 1об.
[16] Там же. Д. 210.
[17] Там же. Д. 211.
[18] Там же Д. 256. Л. 1 об.–2.
[19] Российский государственный исторический архив. Ф. 740. Оп. 19. Д. 47. Л. 84–87.
[20] Государственный архив Киева (Далее – ГАК). Ф. 16. Оп. 463. Д. 4816. Л. 17.
[21] Там же. Л. 70.
[22] *Полетика Н.* Указ.соч: С. 92.
[23] *Спекторский Е.В.* Столетие Киевского университета св. Владимира // Alma Mater: Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції. 1917–1920. Матеріали, документи, спогади. Київ, 2000. Кн. 1. С. 59.
[24] *Полетика Н.* Указ. соч: С. 80.
[25] Alma Mater: Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції. 1917–1920. Матеріали, документи, спогади. Київ, 2001. Т. 2. С. 82–83
[26] *Спекторский Е.В.* Столетие… С. 60.
[27] Там же. С. 32.
[28] Министр Народного Просвещения граф А.С. Уваров в 1837 г. при посещении университета заявил, что «назначение университета… распространять русское образование и русскую народность в ополяченном крае западной России» (Цит. по: *Михальченко С.И.* Киевская школа в российской историографии (школа западно-русского права). М.–Брянск, 1996. С. 17).
[29] Университетские известия. Киев, 1916. № 11–12. С. 1–7.
[30] В августе 1917 г. Временное правительство приняло решение о придании университетам полной автономии, т. е. о выведении их из-под надзора попечителя учебного округа и передаче в подчинение напрямую министру. Бессилие власти привело к тому, что университет мог фактически принимать окончательные решение относительно своей структуры в пределах сметы на год) (См.: Alma Mater. Т. 2. С. 87).
[31] Постановление Временного правительства. 19 сентября 1917 г. // Alma Mater. Т. 2. С. 224.
[32] Послужной список см.: Alma Mater. Т. 1. С. 355–358.
[33] Alma Mater. Т. 2. С. 152.
[34] Alma Mater. Т. 2. С. 151.

[35] Виступ проф. В. Зеньковського // Alma Mater. Т. 2. С. 161.
[36] Виступ профессора Й. Косоногова // Alma Mater. Т. 2. С. 163.
[37] Історія Київського університету. Київ, 1959. С. 314. Последний протокол, где Цытович значится ректором (при этом уже не председательствует в Совете), тем не менее, датирован 30 октября 1917 г. (Alma Mater. Т. 2. С. 88).
[38] Історія Київського університету. С. 314.
[39] Некая киевская студентка записала в своем дневнике 6 февраля 1919 г.: «Вечные перемены власти могут с ума свести. Которое это у нас правительство, начиная с 1-го января 1917 г.? Царское, временное, рада, большевики, рада, гетман, директория, теперь снова большевики.» (Дневник и воспоминания киевской студентки //Архив русской революции. М., 1993. Т. 16. С. 209).
[40] *Полетика Н.* Указ. соч. С. 91.
[41] Alma Mater. Т. 2.С. 91.
[42] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 60–61.
[43] Alma Mater. Т. 2. С. 101.
[44] Там же С. 103.
[45] *Шульгин В.В.* 1917–1919 // Лица. Биографический альманах. М.-СПб., 1994. Вып. 5. С. 202.
[46] Стабильность, конечно, оказалось обманчивой. Антигерманские выступления вскоре стали происходить по всей зоне оккупации. См.: *Петров В.И.* Отражение страной Советов нашествия германского империализма в 1918 г. М., 1980: Свидетельства современника см. например: *Слободской А.* Среди эмиграции. Мои воспоминания: Киев–Константинополь. 1918–1920. Харьков, 1925: *Он же.* Это было… (На Украине и в Крыму в 1918–1920 годах). Харьков, 1926.
[47] Alma Mater. Т. 2. С. 112.
[48] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 61.
[49] Alma Mater. Т. 2. С. 112.
[50] Там же. С. 115.
[51] 5-е заседание съезда 16 апреля 1918 года (утреннее) // Alma Mater. Т. 2. С. 31–32.
[52] Там же. С. 33.
[53] Там же. С. 31–32.
[54] Alma Mater. Т. 2. С. 42.
[55] См.: Резолюции II-го Делегатского Съезда профессоров и преподавателей высших государственных и частных учебных заведений городов: Киева,

Харькова, Одессы, Екатеринослава и Нежина, происходившего в г. Киеве от 21(8) мая до 25 (12) мая 1918 года // Alma Mater. Т. 2. С. 531–539.

[56] *Зеньковский В.В.* Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания. // Alma Mater. Т. 2. С. 378, 380.

[57] *Вернадский В.И.* Из истории идей // Русская мысль. 1912. № 10.

[58] *Вернадский В.И.* Дневники. 1917–1924. Киев, 1994. См. также: Історія Академії Наук України. 1918–1993. Київ, 1994. С. 15.

[59] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 36–37.

[60] Alma Mater. Т. 2. С. 663.

[61]Там же. С. 664. Уместно привести мнение пережившего эти годы в Киеве А.А. Гольденвейзера: «Интеллигенция и, в особенности, деятели высшей школы были, напротив, совершенно безоружны в борьбе с ограблением и обнищанием. Ни запасов, ни кредита у них не было. Выехать очень многие из них не могли или не решались. И они остались и страдали больше и глубже других. Для человека духовного труда выселение, мобилизация, лишение привычной работы – все это чувствуется острее и болезненнее, чем для всякого иного. А этому подвергались все – интеллигенты не меньше других» (*Гольденвейзер А.А.* Из Киевских воспоминаний (1917–1921 гг.) // Архив русской революции.М., 1991. Т. 6. С. 295–296).

[62] *Полетика Н.* Указ. соч. С. 130.

[63] По воспоминаниям Н. Полетики, «похороны Эйхгорна состоялись 1 августа. Гроб с его телом и гроб с телом адъютанта в торжественной траурной процессии пехоты, артиллерии и кавалерии были из Лютеранской церкви, где состоялось отпевание, поздно вечером при свете факелов доставлены на вокзал. Отсюда останки убитых были отправлены в Германию. Я стоял на углу Безаковской и Жилянской улиц и наблюдал за движением процессии, которая, как медно-зеленая стальная змея, в кровавом огне факелов медленно ползла к вокзалу. Боевая группа эсеров готовила покушение на Скоропадского, намеченное на тот момент, когда гетман после отпевания Эйхгорна должен был выйти из Лютеранской церкви. Но группа не успела изготовить снаряд. 2 августа все члены боевой группы были арестованы. Бориса Донского в Лукьяновской тюрьме подвергли жестоким пыткам, требуя выдать сообщников. Его мучили три дня: жгли огнем, кололи, резали, загоняли под ногти булавки и гвозди, выдернули все ногти на ногах... Донской не выдал никого. 10 августа его судили в тюремной конторе военно-полевым судом и в тот же день в 4 часа дня при большом стечении народа повесили у арестантского дома на Лукьяновской площади. Его

тело висело два часа на телеграфном столбе с надписью "Убийца фельдмаршала Эйхгорна". 11 августа Донского похоронили на Лукьяновском кладбище». (*Полетика Н.* Указ. соч. С. 131).

[64] Протокол экстренного заседания Совета Университета Св. Владимира 4 сентября 1918 г. // Alma Mater. Т. 2. С. 569.

[65] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 62.

[66] Протокол экстренного заседания. С. 569.

[67] ГАК. Ф. 16. Оп. 465. Д. 4816. Л. 16–17.

[68] Несмотря на трудности в организации учебного процесса для студентов, в 1918 г. отдельные его формы существовали. Н. Полетика вспоминал: «Летом 1918 года я хорошо сдал "Историю Византии" у проф. Ю. Кулаковского и "Историю новой философии" у проф. Гилярова (высшая оценка). Теперь можно было приступить к сдаче государственных экзаменов. Как студент-государственник я получил койку в общежитии, устроенном в одном из коридоров Киевского Университета. Здесь ютились 10–12 студентов-государственников, приехавших для сдачи экзаменов из провинции. Это была разнородная (юристы, филологи, математики, биологи), но очень веселая и уже умудренная житейским опытом компания. Все стремились возможно скорей получить дипломы, все сейчас занимались "промыслами" – разгрузкой вагонов и барж. В общежитии соблюдалась строжайшая тишина» (*Полетика Н.* Указ. соч. С. 138).

[69] Протокол заседания Университета Св. Владимира 15 декабря 1918 года // Alma Mater. Т. 2. С. 629–633.

[70] Цит. по: *Пучков А.А.* Юлиан Кулаковский и его время. СПб., 2004. С. 265.

[71] Цит. по: Там же.

[72] Известный ученый в области механики, один из основателей Украинской АН С.П. Тимошенко вспоминал: «собрали в университете представителей всех высших учебных заведений Киева. Собрание открыл представитель большевиков, молодой человек в меховой шапке, которую он не снимал и во время заседания. Большевик произнес довольно бессвязную вступительную речь, суть которой сводилась к тому, что высшая школа должна устранять рознь между лицами умственного и физического труда, что лекции должны читаться так, чтобы «человек от станка» мог их понимать. Что обучать нужно «показом», а не рассказом». Все это казалось нам тогда неидущим к делу разговором. Школы не имели топлива, и преподавать в аудиториях, где температура стояла ниже нуля, было невозможно» (*Тимошенко С.П.* Воспоминания // Alma Mater. Т. 1. С. 300).

[73] Історія Київского університету. Київ, 1959. С. 328.

[74] *Boubnov N.* L'Université de Kiev sous le régime soviétique (1919) // Revue internationale de l'enseignement. Paris, 1929. № 5–6. P. 137. Бубнов писал фамилию Мицкун по аналогией с «Бела Кун» – «Миц-Кун».

[75] Історія Київского університету. С. 329.

[76] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 65.

[77] Шульгин позже в мемуарах напишет: «Итак, мы вернулись… Но все же это было уже только догорание» (*Шульгин В.В.* Указ. соч. С. 282).

[78] Історія Київского університету. С. 335.

[79] Объединение. Киев, 1919. 29 августа (11 сентября).

[80] Історія Київского університету. С. 335.

[81] Объединение. Киев, 1919.7 (20) сентября.

[82] Киевская жизнь. 1919. 1(14) сентября.

[83] Цит. по: *Михальченко С.И.* Киевская школа в российской историографии (В.Б. Антонович, М.В.Довнар-Запольский и их ученики). М.–Брянск, 1997. С. 155.

[84] Там же. С. 155.

[85] Киевская жизнь. 1919. 3 (16) сентября. Еще 14 сентября было опубликовано следующее объявление: «Получив распоряжение о возложении на меня обязанностей попечителя Киевского учебного округа, прошу господ директоров, исполняющих их обязанности, инспекторов мужских средних учебных заведений, начальников и председателей педагогических советов женских гимназий, пожаловать ко мне на совещание во вторник, 3 сентября сего года в 11 часов утра. Совещание состоится в помещении Первой гимназии. Особого циркулярного распоряжения разослано не будет. И. о. попечителя округа ректор университета Е. Спекторский» (Киевская жизнь. 1919. 1(14) сентября).

[86] Объединение. Киев, 1919. 4 (17) сентября. Киевская жизнь. 1919. 4(17) сентября; 11(24) сентября.

[87] Объединение. Киев, 1919. 7 (20) сентября. По воспоминаниям управляющего Отделом законов Особого совещания К.Н. Соколова, «Особое совещание законодательствовало обильно и быстро. Законопроекты сыпались, как из рога изобилия, будучи в большинстве юридически беспомощны и безграмотны. Следить за ними в редакционном отношении, не упуская из виду общего духа нашего законодательства, было нелегко. Другая, лежавшая на Отделе законов, функция – обнародование законов через печатание их в Собрании узаконений и распоряжений правительства – тоже встречалась на практике с большими затруднениями. Правительство генерала Деникина всегда страдало недостатком бумаги и

отсутствием типографских средств. Отдел законов прямо бедствовал в обоих этих отношениях» (*Соколов К.Н.* Правление генерала Деникина. М.–Жуковский, 2007. С. 101).

[88] Из-за боязни навредить своей семье, оставшейся в Советской России, Новгородцев отказывался от занятия официальных постов (ему предлагали заведовать управлением народного просвещения в администрации генерала Деникина) и публичных выступлений, хотя негласно участвовал в разработке законопроектов Особого совещания (см.: Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. М., 1997. С. 462–463).

[89] *Спекторский Е.В.* Столетие. С. 38–39.

[90] См. подробнее: *Ушаков А.И., Федюк В.П.* Белое движение и право наций на самоопределение // Проблемы политической и экономической истории России. М., 1998. С. 111–112; *Трукан Г.А.* Антибольшевистские правительства России. М., 2000. С. 143–144. *Лукомский А.С.* Воспоминания. Берлин, 1922. Т. II. С. 190.

[91] *Тимошенко С.П.* Указ.соч. С. 305.

[92] Киевская жизнь. 1919. 6 (19) сентября.

[93] *Вернадский В.И.* Указ.соч. С. 421.

[94] *Тимошенко С.П.* Указ.соч. С. 305.

[95] О деятельности правительства Деникина см. подробнее: *Ипполитов Г.М.* Кто вы, генерал А.И. Деникин? Самара, 1999. С. 50–55, 76–81; *Он же.* Деникин. М., 2006. С. 376–382; Как вспоминал член правительства К.Н. Соколов, основными чертами Особого совещания были «политическая безличность и правительственное безволие» (*Соколов К.Н.* Правление генерала Деникина: С. 183).

[96] *Бубенникова М., Горяинов А.Н.* О невосполнимых потерях: Александр Людвигович Бём и Всеволод Измайлович Срезневский // *Беем А.Л., Срезневский В.И.* Переписка. 1911–1936. Брно, 2005. С. 23.

[97] *Шульгин В.В.* Указ.соч. С. 284.

[98] В очерке, посвященном А.Л. Бему, Зеньковский называл точную дату эвакуации на *английском* пароходе – 26 января 1920 г. (См.: *Бубенникова М., Горяинов А.Н.* Указ.соч. С. 23).

[99] *Зеньковский В.В.* Мои встречи с выдающимися людьми // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. XXVI. С. 53.

Бурега В.В.

ПАСТЫРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА) В ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ (ЗАКАРПАТСКОЙ УКРАИНЕ)

Известный и почитаемый ныне иерарх Русской Православной Церкви, самобытный и плодовитый духовный писатель митрополит Вениамин (Федченков) с сентября 1923 по апрель 1924 г. проживал в Закарпатской Украине, которая в те годы находилась в составе Чехословацкой республики (ЧСР) и носила официальное название «Подкарпатская Русь». Казалось бы, восьмимесячное пребывание владыки в Закарпатье – это совсем незначительный эпизод его интересной, насыщенной различными куда более значимыми событиями жизни. Но на самом деле служение епископа Вениамина в Подкарпатской Руси – чрезвычайно любопытный сюжет для исследователя. И неудивительно, что в последние годы ему стали уделять внимание в историографии[1]. Документы, сохранившиеся в ряде государственных, церковных и частных архивов Чехии, Украины, России и Франции, позволяют пролить свет на ранее малоизвестные аспекты этой истории.

Приглашение епископа Вениамина (Федченкова) в Закарпатье стало результатом чрезвычайно непростой ситуации, которая сложилась в Православной Церкви на территории ЧСР в 1923 г. Если до осени 1922 г. все местные православные общины (за исключением русского эмигрантского прихода в Праге) признавали над собой каноническую власть Сербской Православной Церкви, то с сентября 1922 г. часть православной паствы в Чехии фактически разорвала связь с Белградским патриархатом и стала выказывать желание подчиниться патриарху Константинопольскому. Эту группу возглавляли архимандрит Савватий (Врабец) и его ближайший помощник

доктор права Милош Червинка. В августе 1922 г. получила государственное признание Чешская религиозная православная община в Праге. Архимандрит Савватий стал ее духовным руководителем, а М. Червинка – председателем. С сентября 1921 г. они начинают обращаться в различные правительственные инстанции (Министерство иностранных дел, Министерство образования и народного просвещения, в Канцелярию Президента ЧСР) с просьбой поддержать их стремление перейти в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Также община просила государственные органы содействовать епископской хиротонии отца Савватия в Константинополе. Инициативы пражской общины были поддержаны Министерством образования, однако МИД ЧСР поначалу отнесся к ним весьма сдержанно.

Руководство общины, стремясь укрепить свои позиции, предприняло попытку распространить свое влияние за пределами исторических Чешских земель. 9 ноября 1922 года М. Червинка посетил Закарпатье, где провел переговоры с представителями православных общин шести населенных пунктов[2]. В результате эти общины подписали и передали Червинке прошение о вхождении в юрисдикцию Константинопольского патриарха.

Эта акция Милоша Червинки имела особое значение. Дело в том, что с 1919 г. в Закарпатье началось массовое движение по выходу из состава Греко-католической Церкви и переходу в православие. Государственные органы не смогли преодолеть стихийный характер этого движения. В результате в целом ряде населенных пунктов начались столкновения между приверженцами двух конфессий, сопровождавшиеся захватами храмов и изгнаниями священников. Правительство серьезно опасалось срастания православного движения с политическими силам, враждебно настроенными против ЧСР. Все это заставляло Министерство образования (которое курировало конфессиональную политику государства) искать способы урегулирования непростой религиозной ситуации в Подкарпатской Руси.

И распространение здесь влияния пражской православной общины, руководство которой вполне лояльно относилось к Чехословацкому правительству, в Праге рассматривали как важный фактор стабилизации конфессиональной ситуации в Закарпатье. В результате в феврале 1923 г. Министерству образования удалось убедить МИД ЧСР в целесообразности епископской хиротонии архимандрита Савватия, и внешнеполитическое ведомство дало свое негласное согласие на поездку делегации пражской православной общины в Константинополь.

4 марта 1923 г. в Константинополе Вселенский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) рукоположил Савватия во архиепископа Пражского и всея Чехословакии. В Патриаршем Томосе, изданном накануне хиротонии, говорилось, что в юрисдикцию архиепископа Савватия входят не только Чехия, Моравия, Силезия и Словакия, но и Подкарпатская Русь[3]. Эти действия Константинополя не могли не привести к конфликту с Сербской Церковью, которая еще с 1920 г. вела в ЧСР свою миссионерскую деятельность. К тому же большинство стихийно сформировавшихся церковных общин Закарпатья продолжали признавать над собой власть Сербской Церкви.

Таким образом, после возвращения из Константинополя в Прагу перед архиепископом Савватием встала задача укрепить и расширить свое влияние, в том числе и в Закарпатье. Достичь этого можно было лишь путем назначения в Подкарпатскую Русь постоянного епископа. Как среди чехов, так и среди русинов подходящей кандидатуры не было. Поэтому архиепископ Савватий обратил взор к русским эмигрантам. Любопытно, что примерно такой же тактики придерживался и делегат Сербской Православной Церкви в Чехословакии епископ Нишский Досифей (Васич). Стремясь опередить владыку Савватия, Досифей попытался организовать переезд в Закарпатье находившегося в Праге русского епископа Сергия (Королева). Несколько раз он письменно обращался к главе русских приходов в Западной Европе митрополиту Евлогию (Георгиевскому) с просьбой санкционировать

переезд епископа Сергия в Подкарпатскую Русь. Однако митрополит Евлогий, опасаясь осложнений во взаимоотношениях между чехословацкими властями и русскими эмигрантами, на это своего согласия не дал[4].

Архиепископ же Савватий решил пригласить в Чехословакию епископа Вениамина (Федченкова), являвшегося тогда Управляющим военным и морским духовенством в армии Врангеля и проживавшего в эмиграции в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев (СХС).

Епископ Вениамин был знаком с архиепископом Савватием еще до эмиграции[5]. Насколько позволяют судить выявленные нами документы, мысль о переезде в Подкарпатскую Русь впервые высказал сам епископ Вениамин. Во всяком случае, именно так описывает ситуацию профессор Павел Иванович Новгородцев в своем письме к митрополиту Евлогию от 19–20 августа 1923 г.[6] По свидетельству профессора Новгородцева, епископ Вениамин сам пожелал перебраться в Закарпатье и открыть здесь монастырь. «О большем сначала он и не думал», – пишет П.И. Новгородцев и добавляет: «Я знаю это по его (епископа Вениамина. – *В.Б.*) письму к проф. Зеньковскому»[7].

Профессор Новгородцев также сообщал митрополиту Евлогию, что главным мотивом, побудившим епископа Вениамина покинуть Сербию и перебраться в Закарпатье, был его конфликт с митрополитом Антонием (Храповицким): «Что касается приезда сюда еп<ископа> Вениамина, то обстоятельства этого приезда таковы. Именно из Карловцев и, прежде всего, со стороны митроп<олита> Антония на еп<ископа> Вениамина было воздвигнуто гонение; жить ему в Сербии стало невозможно, так как нападки и гонения не оставляли его и в стенах монастыря. Тогда у него явилась мысль о Карпатороссии»[8].

Это сообщение профессора Новгородцева следует признать вполне достоверным. Позже владыка Вениамин вспоминал, что его конфликт с митрополитом Антонием наметился еще в

Константинополе в конце 1920 г., где было создано Высшее Русское Церковное Управление за границей (ВРЦУ). После переезда ВРЦУ в Сремски Карловцы епископ Вениамин неоднократно выступал против избранного митрополитом Антонием курса. Он считал действия сторонников митрополита неканоничными: «Эти архиереи — в сущности революционеры, только справа... Не каноны, а своя воля правила ими. И от этого, как учит история, происходили все ереси и расколы»[9]. По причине несогласия с действиями ВРЦУ епископ Вениамин отказался от активного участия в делах церковного управления и удалился в монастырь Петковица (расположен в Сербии на территории Шабацкой епархии). Если верить сообщению П.И. Новгородцева, то и в монастыре епископ Вениамин не нашел желаемого покоя и потому решил перебраться в Подкарпатскую Русь, где как раз началось массовое движение по возврату в православие.

Однако сам епископ Вениамин указывал, что была и другая причина, побудившая его перебраться в Чехословакию. 3 июля 1923 г. он сообщал в Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей, что ему было сделано предложение возглавить богословское учебное заведение, которое планировалось открыть в Праге: «Профессора русские, работающие в Праге, сделали мне частное предложение стать во главе богословско-учебного дела там: сначала предполагалось создать там Православную Духовную Академию, а после – стали хлопотать об учреждении Высших Богословских курсов при университете. Я условно согласился и на это дело»[10].

Однако профессор П.И. Новгородцев, который возглавлял наиболее крупное и престижное русское учебное заведение в Чехословакии (Русский юридический факультет) и потому был прекрасно осведомлен о всех образовательных проектах в среде русской эмиграции, сообщает, что на момент въезда епископа Вениамина в ЧСР открытие каких-либо русских богословских учебных заведений не планировалось. Новгородцев подтверждает, что в 1922 г., действительно, выдвигалось предложение создать в Праге «на англиканские

средства... высшую богословскую школу, к чему и думали привлечь еп. Вениамина». Но этот план не был реализован, после чего предпринималась попытка «сделать то же на чешские средства», но и она осталась безрезультатной[11]. Таким образом, в августе 1923 г. (как раз в то время, когда епископ Вениамин получил разрешение на въезд в Чехословакию), профессор Новгородцев имел полное право сказать, что «ни о каких богословских чтениях для русских студентов нет сейчас и речи»[12].

Как бы там ни было, 24 апреля 1923 г. епископ Вениамин направил письмо архиепископу Савватию, в котором просил помочь ему получить визу «на въезд в Прагу для выяснения некоторых вопросов религиозно-просветительного характера»[13]. Это обращение оказалось как нельзя кстати. Именно в это время архиепископ Савватий искал русского епископа для назначения в Закарпатье и потому сразу же предложил епископу Вениамину занять Карпаторусскую кафедру, на что тот «с радостью согласился. Для этого он сюда и едет», — писал профессор Новгородцев[14].

22 мая Чешская религиозная православная община в Праге направила в МИД ЧСР письмо с просьбой разрешить епископу Вениамину въезд в республику. Здесь также указывалось, что приезд в Закарпатье русского епископа позволит «удержать в рамках закона движение, которое в последнее время под влиянием безответственных, поддерживаемых из-за границы антигосударственных элементов начинает привлекать к себе внимание подстрекателей, опасных для спокойствия и государственного порядка»[15]. Таким образом, въезд епископа Вениамина на Подкарпатскую Русь должен был пресечь распространение здесь канонической юрисдикции Сербской Церкви. О том же 7 июня архиепископ Савватий писал и в Константинополь патриарху Мелетию[16].

3 июля 1923 г. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей, заседавший в Сремских Карловцах в Сербии, рассмотрев рапорт епископа Вениамина, постановил освободить его

от должности Управляющего военным и морским духовенством и благословить его переезд в Подкарпатскую Русь в юрисдикцию архиепископа Савватия[17].

Однако это решение Карловацкого Синода вызвало обеспокоенность как в руководстве Сербской Церкви, так и в дипломатических кругах. 19 июля 1923 г. посол ЧСР в Белграде Ян Шеба сообщал в МИД ЧСР, что руководство Белградского Патриархата «просит Чехословацкое правительство, чтобы до тех пор пока вопрос юрисдикции Православной Церкви в Прикарпатской Руси не будет определенно решен между Константинопольским и Белградским Патриархатами, был сохранен status qou». А также, «чтобы Савватий не был допущен на Прикарпатскую Русь и чтобы с ним по этому вопросу не велось никаких переговоров». Посол не рекомендовал МИДу выдавать чехословацкую визу епископу Вениамину. Он полагал, что въезд в республику бывшего главы военного духовенства армии Врангеля может привести к ухудшению взаимоотношений между ЧСР и Советской Россией. Кроме того посол характеризовал епископа Вениамина как «одного из наичернейших реакционеров»[18].

Попытки архиепископа Савватия распространить свою власть на церковные общины Закарпатья вызвали протесты и в самом этом регионе. 29 апреля 1923 г. на собрании представителей православных общин в селе Буштина было принято решение не признавать юрисдикцию Савватия в Подкарпатской Руси. А 1 мая того же года аналогичное решение приняло и собрание православного духовенства, состоявшееся в том же поселке[19]. На собрании духовенства присутствовало пятнадцать священников. При этом двое из них были письменно уполномочены представлять еще три духовных лица, не имевших возможности прибыть в Буштину. Таким образом, собрание фактически выражало мнение восемнадцати представителей духовенства. Если учесть, что к середине 1922 г. в Закарпатье проживало лишь 12 священников и во второй половине 1922 г. епископ Досифей рукоположил в священный сан еще несколько человек[20], то станет

очевидно, что юрисдикция архиепископа Савватия поначалу была отвергнута подавляющим большинством закарпатского духовенства.

Местные органы власти, не зная как вести себя в сложившейся ситуации, направили несколько запросов в Министерство образования и народного просвещения ЧСР. Министерство отвечало, что хотя деятельность архиепископа Савватия в Закарпатье вступает в противоречие с уставом Чешской православной общины[21], все же деятельность эта вполне соответствует интересам государства и потому препятствовать ей не следует[22].

Таким образом, к лету 1923 г. внутри православного движения в Закарпатье окончательно оформились две партии. Одна из них выступала за вхождение в юрисдикцию архиепископа Савватия, вторая отстаивала сохранение связи с Сербской Церковью. Одним из главных защитников сербской юрисдикции был А.Ю. Геровский, по инициативе которого и были проведены упомянутые собрания в Буштине. Геровский также посетил Белград, стремясь предотвратить въезд в ЧСР епископа Вениамина. В мае 1923 г. Геровский встретился в Сербии с епископом Вениамином. Последний старался убедить карпаторусского эмиссара подчиниться архиепископу Савватию, что лишь осложнило их личные отношения. В одном из частных писем от 8 июля 1923 г. Геровский характеризовал владыку Вениамина как интригана, думающего «прежде всего о своей карьере»[23].

Однако, несмотря на всю неоднозначность сложившейся ситуации, 13 августа 1923 г. МИД ЧСР высказал свое согласие на въезд в Чехословакию епископа Вениамина[24]. Тем не менее посол ЧСР в Белграде Ян Шеба и после этого пытался не допустить переезда владыки Вениамина в Закарпатье. 1 сентября 1923 г., находясь вместе с министром иностранных дел Чехословакии Э. Бенешем в Италии, Ян Шеба добился его согласия отложить реализацию указанного распоряжения и сразу же сообщил о достигнутой договоренности в Белград. Однако выяснилось, что епископ Вениамин уже покинул Сербию[25].

Перед отъездом из Сербии епископ Вениамин встретился с Белградским патриархом Димитрием. Содержание их беседы в разных источниках передается по-разному. Так архиепископ Савватий в своем письме к Местоблюстителю Константинопольского Патриаршего престола митрополиту Кесарийскому Николаю от 6 октября 1923 г. сообщал, что перед отъездом из Белграда епископ Вениамин «имел… частную беседу со Святейшим Патриархом Сербским Димитрием, который в заключение сказал ему буквально следующее: "Нас запрашивает о Вас Цареградская Патриархия. Ну что ж? Мы напишем, пусть назначают кого хотят… Если Вы едете ради Православия, то поезжайте куда и когда хотите"»[26].

Совсем другие сведения содержатся в письме епископа Досифея епископу Горазду (Павлику) от 21 ноября 1923 г.: «Я уже писал Вам, дорогой мой брат, что Вениамин уехал от нас против воли нашей Церкви. Наш Патриарх сказал ему в глаза, что он интриган и едет (в Чехословакию. – *В.Б.*), чтобы поддерживать амбиции Константинопольского Патриарха, который настроен против нашей Церкви, а значит, он (епископ Вениамин. – *В.Б.*) совершает поступок недобросовестный. «Идите куда хотите, но то, что Вы делаете, является интриганством», – таковы были последние слова, с которыми отпустил наш Патриарх Вениамина. Все это знал митрополит Антоний [(Храповицкий)], но не захотел ничего сделать для того, чтобы Вениамин остался в монастыре, в котором ему один наш епископ дал братский приют. Когда же он (епископ Вениамин. – *В.Б.*) приехал в Подкарпатскую Русь, то ни он, ни Савватий не боялись говорить неправду, что он прислан из Сербии и что наш Патриарх не имел ничего против его намерений!? Поэтому наш Св. Собор постановил, что Патриарх и наш Синод обязаны публично заявить, что Вениамин и Савватий сказали неправду»[27].

Последующее развитие событий показывает, что Сербская Православная Церковь никогда не признавала законными полномочия епископа Вениамина в Закарпатье. Поэтому весьма сомнительно,

чтобы патриарх Димитрий, пусть и в частной беседе, дал согласие на его отъезд в Чехословакию.

Епископ Вениамин прибыл в Прагу в конце августа 1923 г. и провел в столице Чехии около двух недель. С 15 по 24 сентября архиепископ Савватий и епископ Вениамин совершили поездку по Закарпатью. Они посетили более 20 населенных пунктов, где совершали богослужения при огромном стечении народа. Так, по информации местных властей, 16 сентября в селе Вулховицы их встречало более четырех тысяч человек, а 21 сентября на освящении храма в Нереснице присутствовало около семи тысяч человек. Вице-губернатор Подкарпатской Руси П. Эренфельд весьма положительно оценил результаты этой поездки. Он писал в Прагу, что только «путем поддержки Греко-Восточной Церкви на чешской основе, можно достичь консолидации религиозной жизни на Подкарпатской Руси». Он также просил не допускать в регион представителей Сербской Церкви и «православных попов, проповедующих русское православие и удаляющих местных обывателей от почтения и лояльности к ЧСР»[28].

Интересны впечатления самого епископа Вениамина от поездки по Закарпатью в сентябре 1923 г. Уже при первой встрече с карпатороссами он полюбил этот народ всем сердцем: «Стоило только увидеть первые лица, встретившие нас в храме в селе Л., как тотчас же стало ясно: это – наши родные русские! Будто я не в Европе, а где-либо на Волыни или Полтавщине. Язык их даже ближе к великорусскому, чем теперешний украинский»[29]. После этой поездки архиепископ Савватий вернулся в Прагу, а владыка Вениамин остался в Карпатской Руси. Сначала он жил в Ужгороде, затем перебрался в Мукачево[30].

Паству епископа Вениамина составляли по преимуществу простые крестьяне, не имевшие даже элементарного образования. Впоследствии владыка называл их «детским народом»[31]. Закарпатье было одним из самых отсталых в экономическом отношении регионов ЧСР. «Я видел места, – вспоминает митрополит Вениамин, – где

(около Хологова) люди месяцами не ели ржаного хлеба, заменяя его овсяным, даже с соломой. Я видел, какими загнанными они чувствовали себя не только среди мадьяр, но даже среди чехов… Решительно почти все места чиновников, вероятно, на 99 %, начиная от высших до низших, были заняты чехами. Жандармерия и полиция – чешские. Доктора (фискально-административная часть в селах) – чехи. Железнодорожные служащие – чехи... Чехи... Чехи... Чехи... А "русины" (чехи не хотели называть их «русскими») несли рабочее и земледельческое тягло, как низшее, дикое племя»[32].

Епископ Вениамин постоянно ездил по сельским приходам, где совершал богослужения и, как мог, налаживал церковную жизнь. В январе 1924 г. Президиум политического правления Подкарпатской Руси сообщал в Совет Министров ЧСР, что епископ Вениамин «в Ужгороде бывает лишь проездом на краткое время»[33].

Путешествуя по Закарпатью, владыка останавливался на ночлег у простых прихожан в крестьянских хатах, разделяя их скромную трапезу и суровые условия быта. Он в полной мере приобщился бедности своей паствы, достигая временами почти полной нищеты. В Мукачеве он поселился у одного крестьянина, перебивавшегося случайными заработками. Поначалу епископ кормил хозяина за свой счет, однако вскоре «дошел до полного нищенства! И деньги, и продукты кончились… Может быть, читателю это покажется сказкой, но это было. И вдруг мне стало вместе и смешно, и отрадно. Смешно потому, что архиерей дожил до такого положения, что и есть нечего, а отрадно от веры в непреложную Божию помощь»[34].

Епископ Вениамин вспоминает, что за время своего служения в Закарпатье не получил от Чехословацких властей ни единой кроны. По его словам, он жил на деньги, привезенные из Сербии. Кроме того, митрополит Платон (Рождественский) прислал ему из Америки «значительную сумму, около двухсот долларов»[35]. Однако, в соответствие с документами Чешской религиозной православной общины, в течение 1923 г. она получила от правительства 60 000 чехословацких

крон для материальной поддержки духовенства в Подкарпатской Руси. Из этих денег 7 300 крон были выданы епископу Вениамину[36]. Впрочем, впоследствии духовенство общины обвиняло ее председателя протопресвитера М. Червинку в бесконтрольном расходе и фактическом присваивании средств, полученных от государства.

Следует отметить, что местные власти пристально следили за всеми передвижениями, действиями и публичными высказываниями епископа Вениамина, о чем регулярно направлялись отчеты в Прагу. Как местные власти, так и центральные правительственные органы опасались срастания православного движения с коммунистическими идеями и потому пристально наблюдали за конфессиональной ситуацией в Подкарпатской Руси. Поэтому и в отчетах, направлявшихся Политическим правлением Подкарпатской Руси в Прагу, преимущественное внимание уделяется именно этой теме.

Любопытно отметить, что позже митрополит Вениамин вспоминал, что среди местного православного населения и в самом деле имелись прокоммунистические настроения: «Среди крестьян и рабочих-карпаторуссов я замечал действительно сочувствие коммунизму, как к выходу рабочих из бедственного положения. Об этом я даже написал через губернатора (немца родом)[37] доклад в совет министров, указывая, что политика преимущества чехов и загнанное положение русских невольно толкает последних к коммунизму. Губернатор потом прислал мне ответ, что мой доклад был заслушан министрами»[38].

Отчеты Политического правления, направлявшиеся в Прагу осенью 1923 – зимой 1924 г., имеют для нас первостепенное значение. Они содержат ценные сведения о пастырской деятельности епископа Вениамина в Закарпатье. В одном из первых подобных отчетов, направленном в Министерство внутренних дел ЧСР 13 октября 1923 г., Президиум Политического правления Подкарпатской Руси сообщал, что по информации Жупанского уряда в Мукачеве, епископ Вениамин «под прикрытием религиозных обрядов

проводит агитацию» и собирает сведения о положении дел в Подкарпатской Руси. Однако само Политическое правление не располагало сведениями, могущими подтвердить или опровергнуть эту информацию. Поэтому правление обязывалось пристально следить за деятельностью епископа, чтобы выяснить, о какой агитации идет речь[39].

Последующие отчеты, направлявшиеся из Ужгорода в Прагу, свидетельствуют о том, что подозрения, высказанные Жупанским урядом, не подтвердились. Например, в отчете от 14 ноября 1923 г. говорилось, что во время своих поездок по местным селам епископ Вениамин «занимался исключительно религиозными вопросами, призывал верующих к нравственной жизни и в его действиях не было ничего предосудительного». 22 октября в Буштине он, по сообщению Политического правления, произнес перед верующими «патриотическую, полностью лояльную речь». В тот же день епископ встретился с верующими в Воловом, где вновь произнес полностью лояльное к власти поучение, которое произвело на верующих «успокоительное впечатление»[40]. В отчете от 13 января 1924 г. Политическое правление также признавало, что, несмотря на пристальное наблюдение за епископом Вениамином, в его поведении не удалось заметить чего-либо предосудительного[41]. В Прагу также специально сообщалось, что православные богослужения содержат молитвы «о благе Чехословацкой республики и господина президента, что, само собой, импонирует людям»[42].

Поэтому неудивительно, что ни Политическое, ни Гражданское правление Подкарпатской Руси не имели никаких возражений против пребывания в регионе епископа Вениамина. Сам он еще 25 сентября 1923 г. обратился в полицейское управление в Ужгороде с просьбой разрешить ему постоянное проживание в Подкарпатской Руси. В феврале 1924 г. Гражданское правление Подкарпатской Руси сообщало в МИД ЧСР, что местные власти не имеют возражений против удовлетворения этой просьбы[43].

Так что, несмотря на пристальное наблюдение (фактически негласный надзор) за русским епископом, органы внутренних дел не смогли усмотреть в его деятельности никаких политических аспектов. Владыка Вениамин занимался исключительно пастырским служением.

Однако посол Чехословакии в Белграде Ян Шеба, который изначально был против въезда в Подкарпасткую Русь епископа Вениамина, продолжал требовать от правительства ЧСР пересмотра принятого решения. Так 20 октября 1923 г. он писал в МИД ЧСР, что приезд в Закарпатье епископа Вениамина усугубил здесь конфессиональное противостояние, поскольку к спору между православными и греко-католиками добавился теперь и спор между приверженцами сербской и константинопольской юрисдикций. Кроме того, Ян Шеба напоминал, что епископ Вениамин прежде руководил военным духовенством в армии генерала Врангеля и что придает делу особое политическое измерение: «Для министерства не является тайной, что Врангель при помощи студентов, обучающихся в учебных заведениях ЧСР, замышляет более активные акции в нашей республике, и по вполне достоверной информации Федченков, кроме своего церковного задания, должен выполнить миссию и в этом направлении». Ян Шеба призывал МИД предотвратить развитие акции Врангеля «в облачении церковного движения» и не оказывать покровительства епископу Вениамину. Он также настаивал на том, что следует возобновить в ЧСР миссию Сербской Православной Церкви, которая «определенно менее опасна своим демократическим духом, нежели Русская Православная Церковь, в особенности ее священники из армии Врангеля, которые тайно проникают к нам под маской церковной акции». Он также отмечал, что поддержка константинопольской церковной юрисдикции в ЧСР вызвала недовольство в общественно-политических кругах в Королевстве СХС, что может неблагоприятно сказаться на взаимоотношениях между двумя странами[44].

Как видно из отчетов, регулярно направлявшихся в Прагу из Ужгорода, никаких данных о контактах епископа Вениамина с представителями правого крыла русской эмиграции, равно как и о политической агитации, проводимой им под видом религиозной деятельности обнаружить не удалось. Как писал позже сам митрополит Вениамин в своих воспоминаниях, сам факт его переезда в Чехословакию означал для него его окончательный разрыв с белым движением[45]. Потому неудивительно, что 5 ноября 1923 г. МИД ЧСР ответил Яну Шебе, что его обвинения в адрес епископа Вениамина не подтверждены никакими конкретными фактами, и потому его деятельность в республике не вызывает опасений[46].

Однако попытка чехословацких властей устранить сербское церковного влияния в Подкарпатской Руси действительно внесла заметные осложнения в и без того непростые отношения между ЧСР и Королевством СХС. 26 ноября Ян Шеба писал в Прагу, что назревавший конфликт между Чехословацким правительством и Сербской Православной Церковью существенно усилил в Сербии античешские настроения: «По причине большого объема нашего импорта в СХС и малого экспорта, нас упрекают в том, что мы экономически эксплуатируем государство СХС… Учитывает ли кто-нибудь из тех, кто без малейшей дальнозоркости… выступает против Сербской Православной Церкви, последствия такой борьбы для наших союзнических отношений с Югославией?», – писал посол. Он обращал внимание МИД ЧСР на то, что внутренняя конфессиональная политика в республике вступила в противоречие с внешнеполитическими интересами Чехословакии, которые в сложившейся ситуации должны иметь очевидный приоритет для правительства. Приезд в Закарпатье епископа Вениамина Шеба расценивал как однозначно антисербскую акцию, которую следует как можно быстрее пресечь: «Очевидно, в чью пользу должно принять решение наше государство: в пользу Врангелевского авантюриста Федченк<ов>а, за которым никто не стоит, или в пользу мирного решения вопроса в согласии с Сербской

Православной Церковью, за которой стоит общественное мнение и правительство Королевства СХС». Посол предлагал, во-первых, запретить деятельность епископа Вениамина на территории Чехословакии. И, во-вторых, стремиться к примирению «константинопольской» и «сербской» партий в чехословацком православии, дабы как можно быстрее достичь создания в республике полностью независимой Православной Церкви[47].

Думается, что план урегулирования конфликта в Православной Церкви в Чехословакии, предложенный Яном Шебой, на самом деле был выработан в Белградской Патриархии. Это косвенно подтверждается тем, что одновременно такие же инициативы высказывали и епископ Досифей, и епископ Горазд. Видимо, сербские церковные круги просто сумели убедить чехословацкого посла в правильности предложенной ими тактики.

На январь 1924 г. была намечена поездка министра иностранных дел Чехословакии доктора Эдварда Бенеша в Белград для встречи с министрами иностранных дел стран Малой Антанты. Епископу Досифею удалось добиться того, чтобы в рамках планируемой встречи были обсуждены и проблемы Православной Церкви в Чехословакии. В результате 12 января 1924 г. в Белградском отеле «Палас» состоялась встреча доктора Бенеша с послом Королевства СХС в Праге Любомиром Нешичем, министром исповеданий Королевства СХС Воиславом Яничем и епископом Досифеем. В разговоре также принял участие Ян Шеба. В ходе проведенных переговоров чехословацкая сторона приняла предложенный СПЦ план дальнейшего развития православия в ЧСР. Доктор Бенеш высказал согласие на приезд в ЧСР епископа Досифея. Было решено, что после проведения предварительной работы «чехословацкое православие станет самостоятельным и получит трех епископов, одним из них будет Горазд Павлик, нынешний епископ Чехословацкой Церкви в Оломоуце, а вторым – Савватий, нынешний архиепископ Чехословацкой Православной Церкви в Праге»[48]. Бенеш также согласился с тем, что

епископ Вениамин должен покинуть Подкарпатскую Русь[49].

Указанными договоренностями в значительной мере был предопределен дальнейший путь развития православия в Чехословакии.

Несмотря на то, что переговоры в Белграде состоялись 12 января, первые шаги по выполнению взятых на себя обязательств чехословацкая сторона предприняла лишь спустя два с половиной месяца. 27 марта МИД ЧСР сообщил в Гражданское правление Подкарпатской Руси, что «принимая во внимание соглашение, состоявшееся на встрече Малой Антанты в Белграде», решено отказать епископу Вениамину в праве на проживание в республике. Местным властям предписывалось уведомить епископа Вениамина об этом решении и обеспечить его переезд в Прагу с перспективой скорого выезда за пределы ЧСР[50]. 5 апреля МИД также уведомил о белградских договоренностях Министерство образования и просил содействовать их внедрению в жизнь[51].

8 апреля МИД посетил протопресвитер М. Червинка. Он не высказал никаких возражений против планируемой высылки епископа Вениамина за пределы ЧСР. Более того Червинка подтвердил, что деятельность русского епископа в Закарпатье была «ориентирована в царистском духе»[52].

Вскоре после этого епископ Вениамин был официально оповещен о необходимости покинуть Закарпатье. Сам он так вспоминал об этом: «Я получил от чиновника губернатора г. Мукачева приглашение зайти к нему. И он, стесняясь, прочитал мне приказ чешского правительства, который начинался словами: вследствие еднення (соглашения) между сербским и чешским правительствами, мне предлагается оставить пределы Чехословакии[53]…

– Сколько времени я могу пробыть в Мукачеве? – спросил я губернатора.

– 24 часа.

– Я могу выехать и через 2 часа…

Через два часа на вокзале меня провожал друг Иван и еще один

милый священник о. К.[54] из русских семинаристов, бывший потом белым офицером. Прекрасная активная личность, большой русский патриот»[55]. В память о своем пребывании в Карпатской Руси владыка подарил храму села Русское большую древнюю икону Знамения Божией Матери[56].

Точная дата отъезда епископа Вениамина из Мукачево нам не известна. Надо полагать, что произошло это около 20 апреля 1924 г. Во всяком случае, 23 апреля, когда М. Червинка в очередной раз посетил МИД ЧСР, он сообщал, что епископ Вениамин уже находится в Праге. Негласно было решено, что владыка будет выслан в Королевство СХС. К 1 мая 1924 г. были подготовлены документы для его въезда в Югославию и получена австрийская транзитная виза[57]. 6 мая МИД ЧСР переправил эти документы архиепископу Савватию с просьбой вручить их епископу Вениамину. Министерство также сообщало, что выездную чехословацкую визу епископ может получить в полицейском участке в том месте, откуда будет выезжать (в Праге или в Ужгороде). На письме МИД рукой доктора Червинки сделана пометка о том, что полученные документы переданы епископу Вениамину 7 мая, а на 8 мая назначен его отъезд[58].

Позже в одном из писем к отцу Всеволоду Коломацкому епископ Вениамин так описывал дальнейшие события: «Пасху я провел возле Праги и в Праге. А через 10 дней после нее меня (полиция) попросила (с подпиской) выехать… Арх. Савватий не ожидал такого поступка со мной со стороны Ч. власти. Но, видя бесполезность борьбы, даже не стал и хлопотать об извинении»[59]. В 1924 г. Православная Церковь праздновала Пасху 27 апреля (14 апреля по старому стилю). Стало быть, десятым днем после Пасхи было 7 мая. Действительно, именно в этот день епископу Вениамину были вручены все необходимые для выезда из страны документы. Таким образом, в общей сложности владыка провел в Праге около двух недель. В течение всего этого времени за ним велось пристальное наблюдение. Пражское полицейское управление сообщало в

Министерство внутренних дел: «За время пребывания в Праге Федченко каких-либо предосудительных связей не имел, никакой деятельностью не занимался и часто встречался лишь с доктором Червинкой, председателем Чешской православной общины в Праге»[60].

Владыка Вениамин, не зная условий югославско-чехословацкой договоренности, предполагал, что ему будет дана возможность выбрать страну, в которую он хотел бы выехать. Но, как сказано, вопрос уже был однозначно решен. В день своего отъезда из Праги епископ Вениамин писал отцу Всеволоду Коломацкому: «Ныне (10 ч. веч.) еду. Просился на Афон. Не получил визы… Просился в Константинополь (а оттуда бы на Афон), тоже не дали. Дали только *в Сербию*, – как предлагали и с самого начала; ибо сербы при соглашении обещали поместить меня куда-нибудь в монастырь. Слава Богу! Хлеб и кров будет!»[61] Позже митрополит Вениамин писал в своих воспоминаниях, что уже тогда, в 1924 г., высказал желание вернуться в Россию: «Я желал бы попасть теперь на Родину, но чехи тогда были против Советского Союза и не могли хлопотать об этом»[62].

8 мая в 22 часа 15 минут епископ Вениамин отбыл из Праги поездом по направлению к Вене. Как сообщало Пражское полицейское управление в Министерство внутренних дел, на вокзале его провожали 13 человек, среди которых был и архиепископ Савватий. 9 мая в 3 часа 45 минут утра поезд пересек чехословацко-австрийскую границу[63]. 10 мая Президиум Министерства внутренних дел переправил отчет полицейского управления в МИД и попросил, чтобы представительства ЧСР заграницей больше не выдавали епископу Вениамину разрешения на въезд в республику[64].

«Нерадостное осталось у меня впечатление о чехах. Но добро их русским студентам и профессорам не нужно забывать», — писал позднее митрополит Вениамин[65].

В июне 1924 года епископ Досифей вновь прибыл в Подкар-

патскую Русь. Сербская Церковь получила возможность продолжить свою работу по организации церковной жизни в регионе. Владыка Досифей исполнял обязанности делегата Сербской Православной Церкви в Чехословакии до 1926 года. Его приемниками были сербские епископы Ириней (1927–1928), Серафим (1928–1930) и Иосиф (1931). В 1929 году Министерство образования и народного просвещения ЧСР утвердило Устав Карпаторусской епархии с центром в Мукачеве. Первый постоянный Мукачевский епископ был избран 2 октября 1931 г. Им стал профессор Белградского богословского факультета архимандрит Дамаскин Грданички. 22 октября выборы были утверждены Министерством образования, 30 ноября в Белграде состоялась его епископская хиротония, и 6 декабря 1931 г. епископ Дамаскин официально вступил в управление епархией[66].

С декабря 1925 года Чехословацкое правительство признавало на территории республики лишь каноническую власть Сербской Православной Церкви и окончательно отказалось от поддержки структур Константинопольского Патриархата.

Подводя итог, следует еще раз отметить, что епископ Вениамин оказался в Закарпатье как раз во время нарастания юрисдикционного конфликта. Однако его деятельность носила сугубо пастырский характер. Он мало вникал в разгоравшиеся споры и, как можно видеть из его воспоминаний, не совсем хорошо понимал всю сложность церковно-политических перипетий, развернувшихся в Чехословакии. Владыка старался добросовестно трудиться на ниве Христовой и в своих письмах к Сербскому патриарху призывал к примирению и забвению прежних обид[67]. Обвинения в политической агитации, выдвигавшиеся против епископа Вениамина, подтверждения не получили. Тем не менее сложный внешнеполитический контекст конфессиональной ситуации в Подкарпатской Руси заставил чехословацкие власти отказаться от поддержки константинопольской юрисдикции и удалить епископа Вениамина с территории республики. Все же реальным плодом его деятельности стало существенное усиление

позиций архиепископа Савватия в Закарпатье.

Сведения о точном количестве православных общин в Подкарпатской Руси к моменту высылки епископа Вениамина весьма противоречивы. В отчете отдела образования Гражданского правления Подкарпатской Руси от 15 февраля 1924 г. сообщалось, что к началу 1924 г. в Закарпатье действовало 44 православных комитета, 3 собственно православных храма и 16 костелов, отобранных у грекокатоликов. Число верующих оценивалось в 100–120 тысяч человек[68]. Архиепископ Савватий в письме Константинопольскому патриарху Григорию VII от 24 апреля 1924 г. сообщал, что в его юрисдикции в Закарпатье находится «свыше 56 общин и 50 священников». Каноническую власть Сербской Церкви, по его словам, признавало около 12 общин и 10–11 человек духовенства[69]. Сам владыка Вениамин вспоминал, что за время его непродолжительного служения в Закарпатье число приходов, признающих юрисдикцию Константинополя, увеличилось с 21 до 42, «а сербские 14 так и замерли на этой цифре»[70]. Так что есть основания полагать, что в 1923 – начале 1924 года в Подкарпатской Руси имел место заметный количественный рост приходов, подчинявшихся архиепископу Савватию.

Сегодня большинство исследователей отрицательно оценивают вмешательство архиепископа Савватия в церковную жизнь Закарпатья. Порой его деятельность прямо называют «савватиевским расколом»[71]. Поэтому и деятельность епископа Вениамина в Чехословакии нельзя оценить однозначно. Ведь «савватиевское» направление получило заметное распространение в Закарпатье лишь потому, что у самых его истоков стояла очень плодотворная, хотя и непродолжительная пастырская деятельность епископа Вениамина. И нам остается лишь сожалеть, что искренние пастырские устремления столь почитаемого ныне иерарха были фактически сведены на нет неблагоприятными историческими обстоятельствами.

[1] См., например: *Бурега В.В.* Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов // Церковь и время. № 1 (26). 2004. С. 214–271; *Он же.* Письмо «неизвестного» лица из Праги митрополиту Евлогию // Церковь и время. № 3 (28). 2004. С. 253–255; *Данилець Ю.В.* Діяльність єпископа Веніаміна (Федченко) на Підкарпатській Русі (1923–1924 рр.) // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. Вип. 21. Ужгород, 2008. С. 23–27; *Marek P., Bureha V.* Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953: Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi. Brno, 2008. S. 313–321.

[2] Письмо из Президиума Гражданского правления Подкарпатской Руси в Министерство образования ЧСР от 30.11.1922 (Č. 11–7800 pres. ai 22). Národní archiv, Praha (далее – NA), fond Ministerstvo školství a národní osvěty 1918–1945 (далее – MŠANO). Karton 3907. Č. 134854/1922.

[3] Чешский перевод Томоса см.: *Grigorič V.* Pravoslavná církev v Republice československé. Praha, 1926. S. 121–123.

[4] См. письма еп. Досифея митр. Евлогию от 2.04.1923 и 2.05.1923, а также телеграмму от 4.04.1923. Архив Епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе, Париж (далее – АЕУА). Папка «Прага 1921–1924».

[5] См.: *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 352.

[6] Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. 5919. Оп. 1. Д. 122. Л. 1–2. Документ опубликован нами в: Церковь и время. № 3. (28). 2004. С. 263–267.

[7] ГАРФ. Ф. 5919. Оп. 1. Д. 122. Л. 2.

[8] ГАРФ. Ф. 5919. Оп. 1. Д. 122. Л. 1 об.

[9] *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч. С. 345–346.

[10] Указ из Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей Его Преосвященству, Преосвященнейшему Вениамину, Епископу Севастопольскому, Управляющему военным и морским духовенством Русской Армии. 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). Archiv pravoslavné církve, Olomouc (далее – APCO). Složka «Srbská církev 1922–1925».

[11] ГАРФ. Ф. 5919. Оп. 1. Д. 122. Л. 2.

[12] Там же.

[13] APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925». Полностью текст письма см. в: *Бурега В.В.* Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. С. 231.

[14] ГАРФ. Ф. 5919. Оп. 1. Д. 122. Л. 2.

[15] APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925».
[16] APCO. Složka «Patriarchát v Cařihradě».
[17] Указ из Архиерейского Синода ... 29 июня (12 июля) 1923 г. (№ 184). APCO. Složka «Srbská církev 1922–925».
[18] Archív Ministerstva zahraničních věcí České republiky (далее – AMZV). Sekce II. Karton 60. Č. 127725. – II– 1923.
[19] Протокол и постановление собрания православного духовенства Карпатской Руси, состоявшегося 18 апреля (1 мая) 1923 г. в с. Буштине. Заверенная копия. АЕУА. Папка «Прага 1921–1924».
[20] *Grigorič V.* Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 143.
[21] В соответствие с уставом, утвержденным в Министерстве образования 31 марта 1922 г., округ общины составляли исторические Чешские земли (Чехия, Моравия и Силезия). Подкарпатская Русь в этот округ не входила. См. текст устава в: NA MŠANO. Karton 3914. Č. 93424/1932.
[22] NA MŠANO. Karton 3907. – Č. 62615/1923, 46428/1923, 77806/1923.
[23] Письмо А.Ю. Геровского неизвестному лицу в Подкарпатскую Русь от 25 июня (8 июля) 1923 г. APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925».
[24] NA. Předsednitstvo ministerské rady 1918–1945 (далее – PMR). Karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.
[25] NA PMR. Karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.
[26] APCO. Složka «Patriarchát v Cařihradě».
[27] APCO. Složka «Česká obec pravoslavná v Praze».
[28] NA MŠANO. Karton 3907. Č. 116591/1923.
[29] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 354.
[30] *Grigorič V.* Op. cit. S. 144.
[31] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 354.
[32] Там же. С. 354–355.
[33] Письмо от 13.01.1924 (Č. II–226 pres. ai 24). NA PMR. Karton 142. Svazek 6. Č. 284/263 S – 1924.
[34] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 356.
[35] Там же. С. 356.
[36] NA MŠANO. Karton 3907. Č. 76453/1924; AMZV. Sekce II. Karton 60. Č. 102762 – II – 1925; NA PMR. Karton 498. Složka «Zpravý o činnosti pravoslavné obce náboženské v Praze». Č. 2838/s/25.
[37] Здесь неточность. На момент приезда епископа Вениамина в Подкарпатскую Русь пост губернатора был вакантным. Фактически местную администрацию

возглавлял вице-губернатор Петр Эренфельд. Видимо, его здесь и имеет в виду епископ Вениамин. Новый губернатор был назначен в край 14 декабря 1923 г. Им стал известный русинский политический деятель Антон Бескид (1885–1933, был губернатором с 1923 по 1933 г). Тогда же в край был назначен и новый вице-губернатор Антонин Розсыпал (1866–1937), занимавший этот пост до 1936 г. См.: *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 53, 112–113, 311, 399.

[38] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 356.

[39] AMZV. Sekce II, Karton 60. Č. 203656 – II– 1923.

[40] AMZV. Sekce II, Karton 60. Č. 211376 – II– 1923.

[41] NA PMR. Karton 142. Svazek 6. Č. 284/263 S – 1924.

[42] AMZV. Sekce II. Karton 60, Č. 211376 – II– 1923.

[43] AMZV. Sekce II. Karton 60. Č. 23774 – II– 1924.

[44] NA PMR. Karton 141. Spisy. Č. 8201/263 S – 1923.

[45] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 353.

[46] NA PMR. Karton 142. Svazek 6. Č. 140/263 S – 1924.

[47] NA PMR. Karton 142. Svazek 6. Č. 140/263 S – 1924.

[48] Письмо МИД ЧСР в Посольство ЧСР при Папском престоле от 19.01.1924. AMZV. Sekce II. Karton 60. Složka «Československá pravoslavná církev. Organizace 1924–1925». Č. 18199 – III – 1924.

[49] Рапорт еп. Нишского Досифея Святому Архиерейскому Синоду Сербской Православной Церкви от 6 (19) мая 1924 г. (Е. Хр. 20. Секретно). Копия документа предоставлена автору протопресвитером Иосифом Фейсаком (г. Брно, Чешская республика).

[50] NA PMR. Karton 142. Svazek 7. Č. 2568/263/s.

[51] NA MŠANO. Karton 3907. Č. 66685/1925.

[52] AMZV. Sekce II. Karton 60. Č. 23774 – II– 1924.

[53] Скорее всего, еп. Вениамину было зачитано упомянутое выше письмо МИД от 27 марта 1924 г. Оно начинается именно такими словами («Vzhledem k ujednání, ktere se stalo na schůzi Malé Dohody v Bělehradě...»).

[54] Имеется в виду священник Всеволод Коломацкий (с 1946 г. – архимандрит Андрей). Он был рукоположен в священный сан епископом Вениамином 2 (15) января 1924 г. Известен как строитель храмов в Чехии, Моравии и Закарпатье. См. о нем: *Новак Г., прот.* Неутомимый труженик на ниве Христовой // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 2. С. 49–52; № 3. С. 50–52; *Иберл (Шарфова) К.* Священник и зодчий. Отец Коломацкий. Прага, 2006.

[55] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 360–361.
[56] Там же. С. 361.
[57] Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 г. (Č. 7371 pr.). Копия. NA PMR. Karton 142. Svazek 7. Č. 2568/263 S – 1924.
[58] Письмо МИД ЧСР архиепископу Савватию от 6.05.1924 (Č. 76.681/III/24 Něm.). APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925».
[59] Письмо от 1 июля (17 июня) 1924 г. Личный архив архим. Андрея (Коломацкого) в Румбурке (Чешская республика).
[60] Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 г. (Č. 7371 pr.). Копия. NA PMR. Karton 142. Svazek 7. Č. 2568/263 S — 1924.
[61] Письмо еп. Вениамина свящ. Всеволоду Коломацкому от 8 мая (26 апреля) 1924 г. Личный архив архим. Андрея (Коломацкого) в Румбурке (Чешская республика).
[62] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 362.
[63] Отчет Полицейского управления города Праги, направленный в Президиум Министерства внутренних дел ЧСР 9 мая 1924 г. (Č. 7371 pr.). Копия. NA PMR. Karton 142. Svazek 7. Č. 2568/263 S —1924.
[64] Письмо МВД ЧСР в МИД ЧСР от 10 мая 1924 г. (Č. 8742). Копия. NA PMR. Karton 142. Svazek 7. Č. 2568/263 S — 1924.
[65] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 362.
[66] *Gorazd (Pavlik), biskup.* Pamětní spis o právním postaveni církve pravoslavné v Republice Československé. S. 11; *Пено В., Розинская М.* Дамаскин (Грданичкий), митрополит Загребский / Православная энциклопедия. Т. XIII. М., 2006. С. 688–689.
[67] См., например, письмо Сербскому патриарху Димитрию от 7.11 (25.10) 1923 г. APCO. Složka «Srbská církev 1922–1925».
[68] NA MŠANO. Karton 3907. Č. 22369/1924.
[69] APCO. Složka «Patriarchát v Cařihradě».
[70] *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 361.
[71] См., например: *Фейсак И.* Миссионерская деятельность в Чехословакии и Подкарпатской Руси епископа Нишского Досифея: Стипендиатский отчет. Загорск, 1981–1982. Машинопись. *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. М., 1994. Т. 2. *Гавриил (Кризина), игум.* Православная Церковь в Закарпатье (век XX). Киев, 1999.

Царан Т.И.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ И ДУХОВЕНСТВО В ПРИДНЕСТРОВЬЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 20-х ГОДОВ XX ВЕКА

После Февральской и Октябрьской революций 1917 г., прихода к власти правительства большевиков религиозная ситуация и церковные настроения в стране и особенно на Украине были чрезвычайно сложными, запутанными. В Русской Православной Церкви было восстановлено патриаршество, на Поместном Соборе 18 ноября 1917 г. патриархом был избран митрополит Московский Тихон; 3 декабря состоялась его интронизация. Однако взаимоотношения патриарха Тихона с Советской властью не сложились, что пагубно сказалось на положении РПЦ. Деятельность Высшего Церковного управления РПЦ и его контакты с отдельными епархиями были нерегулярными. Высший Церковный совет РПЦ был ограничен в своих действиях по руководству епархиальными кафедрами. Поэтому еще в ноябре 1920 г. патриарх, Святейший Синод и Высший Церковный Совет приняли решение о самоуправлении епархий при невозможности поддерживать связь с каноническим центром, или в случае прекращения деятельности Высшего Церковного Управления. В 1921 г. высшая церковная власть в РПЦ осуществлялась единолично патриархом, опиравшимся на своих помощников и советников[1].

Обострились и усилились внутрицерковные противоречия – между рядовым клиром и епископатом, из-за различных позиций по отношению к революции и Советской власти и среди верующих, и среди духовенства. Это разрушало иерархическую централизацию, единство Русской Православной церкви. В ней обнаружились центробежные тенденции, проявившиеся в Грузии, Белоруссии, на Украине. Определяющую роль в этих процессах сыграло то, что после

революции бывшие «окраины» Российской империи обрели государственность, образовав независимые от Москвы республики[2].

В Киеве летом 1917 г. пришедшая к власти Центральная Рада поощряла церковный сепаратизм. Под ее покровительством сколачивается самочинная (с точки зрения Московского патриархата) Украинская Церковная Рада, целью которой стало стремление отделиться от Русской Православной Церкви и образовать независимую и самостоятельную Украинскую Православную Церковь. Центральная Рада провела национализацию церковного и монастырского имущества, что оттолкнуло от ее державной политики немалую часть духовенства. В правительстве В. Винниченко церковными делами занимался отдел при Министерстве внутренних дел, возглавляемый расстриженным священником Миколой Безносовым, отдельного Министерства исповеданий не было. С приходом к власти гетмана П. Скоропадского было создано Министерство исповеданий. П. Скоропадский был сторонником независимости УПЦ от Московской патриархии; автокефалию УПЦ поддерживали также С. Петлюра и другие политические деятели Украины.

Позиция патриарха Тихона по вопросу автокефалии православной церкви на Украине заключалась в следующем: «Украинская церковь представляла из себя часть Российской церкви», поэтому он не допускал, что «святой Киев» – первопрестол русской церкви и «матерь городов русских» останется вне Русской Православной церкви. Провозглашение автокефалии Украинской церкви было бы действием антиканоничным, с его точки зрения, при этом он считал возможным предоставление ей автономии «во внутренних делах церковных – в управлении, суде и богослужебной практике»[3].

Стремление к автокефалии разделяли не все круги духовенства на Украине. В январе 1918 г. с благословления Поместного Собора РПЦ начал работу Украинский Церковный собор. 22 июля собором было принято «Положение о временном Высшем Церковном Управлении Православной Церкви на Украине», которое было утверждено

затем Всероссийским Собором. Предложение об украинской автокефалии большинством собора было отклонено, хотя некоторые делегаты потребовали скорейшего провозглашения независимости и самостоятельности Украинской Православной церкви. Украинские епархии составили автономную церковную область во главе с митрополитом Киевским. Собор одобрил «статут», согласно которому автономная УПЦ подчинялась Московской патриархии[4].

Ситуация в целом, и в том числе в церковной сфере, осложнялась событиями гражданской войны. На Украине 7 февраля 1918 г. был убит митрополит Киевский Владимир. В декабре 1918 г. к власти в Киеве пришли сторонники Петлюры, после чего были арестованы митрополит Киевский Антоний и архиепископ Волынский Евлогий, впоследствии их переправили на юг (занятый белыми армиями).

В 1917–1921 годах особого развития Украинская Православная церковь не получила. События гражданской войны не способствовали этому. Украинская Народная Республика была не в состоянии одновременно удерживать власть и поддерживать независимую церковь. Тем не менее, правительством Украинской Народной республики (УНР) во главе с Михаилом Грушевским, Владимиром Винниченко, Симоном Петлюрой были проведены некоторые мероприятия и в церковной области. Проводилась политика украинизации, в том числе в религиозной жизни.

В 1919 г. С. Петлюра назначил на пост министра исповеданий в составе правительства УНР общественного деятеля Ивана Огиенко (впоследствии – митрополит Украины Илларион, 1951–1972 гг.). И. Огиенко занялся укреплением автокефалии украинской церкви, призвал духовенство и паству проводить богослужения на украинском языке. Министерством народного просвещения УНР было проведено решение о переходе на украинский язык во всех духовных учреждениях (в метрических записях, делопроизводстве, периодической печати); за невыполнение этого требования священнослужители привлекались к судебной ответственности. Была образована

комиссия, которая должна была перевести на украинский язык религиозную и богослужебную литературу. Для реализации своих планов И. Огиенко создал при министерстве Раду, которая в том числе занималась и вопросами реформы церковного управления, обращением к вселенскому патриарху с просьбой утвердить автокефалию украинской церкви. К слову, УАПЦ все-таки была признана Константинопольским патриархом[5].

Попытки украинизации церкви не нашли одобрения и поддержки и среди многих иерархов, и среди значительной части местного духовенства. Среди архиереев одним из активных и последовательных противников украинизации был епископ Подольский Пимен. Он считал, что нет необходимости переходить на украинский язык богослужения вместо церковнославянского, так как для этого «нет ни научно-философских, ни народно-исторических, ни церковно-канонических основ». Украинизация богослужения, по его мнения, необходима тем кругам, которые подготавливают почву для насаждения унии на Украине. Кроме того, епископ Пимен был уверен, что проблему украинизации должны решать не светские власти Украины, а Всеукраинский Собор, иначе будут нарушены каноны. А до тех пор, пока вопрос не будет решен собором, он не допустит «никаких произвольных изменений в области православного богослужения (ни в чинах, ни в языке его)»[6]. Итак, большинство епископата и духовенства оказывали противодействие намерениям Украинской Народной республики производить украинизацию церкви, а значительная часть мирян находилась под влиянием сторонников патриарха Московского Тихона.

Петлюровская Директория отменила постановление Всероссийского Церковного Собора об автономии Украинской церкви, и провозгласила Украинскую церковь автокефальной; национально-государственной в УНР становится Украинская Автокефальная Православная Соборная церковь – УАПЦ, высшее руководство которой – Всеукраинский Церковный Собор – утвердила Рада народных

министров УНР (1919 г.). Собору принадлежали церковно-законодательные, судебные, административно-хозяйственные, просветительские, контрольно-ревизионные функции в духовно-религиозной сфере. Был образован Священный Синод, который запретил в богослужении поминать патриарха Тихона и митрополита Киевского Антония. В 1919 г. Министерство исповеданий было переименовано в Министерство культов. Были утверждены штаты духовных консисторий в том же году. После прихода Красной Армии в Киев Священный Синод распался.

В 1921 г. патриарх Тихон упразднил автономию Украинской Церкви и установил для нее статус экзархата. Экзархом был назначен архиепископ Гродненский Михаил (Ермаков Василий Федорович, 1862–1929); он являлся участником Поместного Собора 1917–1918 годов. С 1921 г. был поставлен митрополитом Киевским и Галицким. Обязанности патриаршего экзарха Украины архиепископ Михаил выполнял до 30 марта 1929 г.

В октябре 1921 г. Всеукраинская Православная Церковная Рада созвала Всеукраинский Собор, который снова провозгласил автокефалию; возникает независимая национальная церковь – Украинская Автокефальная Православная Церковь (УАПЦ) с «избранным св. Синодом и посвященным в раннехристианских традициях митрополитом Василием Липковским» – именно так трактует эти события современная украинская историография[7].

Русская Православная Церковь события 10 (23) октября 1921 г. в Софийском соборе, когда была совершена хиротония запрещенного женатого протоиерея Василия Липковского в сан митрополита, оценивает диаметрально противоположно – как раскол. В. Липковский хиротонисал в епископы Нестора Шараповского; затем вдвоем они «рукоположили» еще нескольких, создав, таким образом, самочинную иерархию. Народ прозвал их «липковцами» и «самосвятами»; раскол липковцев захватил в течение 20-х годов 1,5 тысячи приходов на Украине[8].

Всеукраинский Собор УАПЦ провел реорганизацию старого губернского территориального епархиального деления: Киевская, Подольская, Волынская, Полтавская, Харьковская, Херсонская, Екатеринославская епархии были заменены первоначально на церковные округа, а позже на «районные церковные рады». Церковные округа соответствовали административному делению до 1926 г. В Подолии были созданы следующие округи: Винницкая (Винницкий и Могилевский округи) во главе с архиепископом Владимиром Дахивским, Проскуровская (епископ Максим Задвирняк), Тульчинская (епископы Николай Крабиневич и Николай Борецкий). Губернская церковная рада избиралась на три года пятью делегированными духовными лицами от каждого округа. Дважды в год собирался пленум губернской церковной рады. Ни одного собрания духовенства не проводилось без разрешения органов власти. На губернском церковном соборе избирались: губернская церковная рада, губернский церковный хозяйственный комитет, испытательная комиссия, комиссия церковного суда. Округи в УАПЦ подразделялись на благовестничества.

Первый приход УАПЦ в г. Виннице основан в начале 1921 г.; создается Подольская губернская церковная рада, которая на Всеукраинском церковном организационном соборе 14 октября 1921 г. выступила как организованная единица. Архиепископом автокефальной церкви на Подольщине был избран Иван Теодорович (который после двухгодичной архипастырской деятельности выехал в США, где возглавил Украинскую православную церковь).

Позиция большевиков по отношению к украинской церковной автокефалии была однозначной жесткой. В резолюции ЦК КП(б)У от 28 мая 1921 г. «Об автокефальной церкви на Украине» автокефальное движение рассматривалось как националистическое, контрреволюционное, связанное с движением Петлюры[9]. Вопрос об автокефальной церкви на Украине рассматривался Антирелигиозной комиссией ЦК РКП(б): на заседании 31 октября 1922 г. было принято решение

«автокефалию национальной церкви не поддерживать до Собора». Предполагалось делегировать на Украину для изучения этого вопроса тов. Скворцова (члена комиссии) с представителями от ВЦУ и ГПУ, заслушать представленную ими по возвращении информацию и только затем принимать какое-либо решение об автокефалии украинской церкви[10].

Становлению УАПЦ, по мнению украинских историков, «противостояли старый пророссийский шовинистический епископат» возглавляемый иерархами «тихоновской церкви» (в Подолии – епископами Пименом (Пеговым) и обновленческим Лолием, епископом Винницким Амвросием, в масштабах всей Украины – митрополитами Михаилом (Ермаковым) и Антонием (Храповицким), «великодержавные местные чиновники, реакционное монашество и священство». Всеукраинская православная церковная рада по инициативе В. Липковского пыталась убедить пророссийский епископов отказаться от своих кафедр и покинуть Украину, признав автономию УПЦ. Некоторые современные украинские историки отмечает, что противостояние российскому духовенству и «обрусевшим» церковным учреждениям носило массовый характер, что весьма сомнительно, учитывая численное преобладание на Украине религиозных общин, сохранивших каноническую верность Московскому патриархату и РПЦ. В конце 20-х годов УАПЦ была второй после РПЦ по численности верующих и приходов, в ней насчитывалось 34 епископа, около 3 тысяч священников и дьяконов, более 2 тысяч религиозных общин (о численности духовенства и приходов, оставшихся под юрисдикцией РПЦ, речь пойдет ниже)[11].

В России РПЦ также не удалось избежать раскола. В мае 1922 г. на этот пагубный путь встали священники А. Введенский, А. Боярский, Е. Белков, С. Калиновский, псаломщик С. Стаднюк, епископ Антонин (Грановский), профессор Петербургской духовной академии Б. Титлинов, бывший обер-прокурор Синода В. Львов. Обновленцы создали «Живую Церковь», избрали Центральный Комитет во главе с

протоиереем В. Красницким, стали издавать печатный орган – «Живая Церковь», образовали обновленческое Высшее Церковное Управление.

В июне 1922 г. сторонники «Живой Церкви» созвали в Москве «Всероссийский съезд белого духовенства» для подготовки обновленческого Собора. Но среди раскольников случился раскол: с «Живой Церковью» и В. Красницким порвал епископ Антонин и образовал новую группу «Церковное Возрождение». К нему примкнули А. Введенский, А. Боярский, Е. Белков. После этого произошло новое деление и из «Церковного Возрождения» выделился Союз общин древнеапостольской церкви (СОДАЦ) во главе с А. Введенским и А. Боярским.

Обновленческий раскол распространился и на Украину, где обновленцы также стремились к автокефалии. В феврале 1923 г. патриаршего экзарха митрополита Михаила удалили из Харькова, а в Киеве был созван съезд епископов, клира и мирян, на котором было образовано Временное Всеукраинское Высшее Церковное Управление, (во главе – протоиерей Иосиф Кречетович)[12].

Распространение церковных группировок на Украине в течение 20-х годов соответствовало ситуации в церковной жизни России. Украинские историки придерживаются мнения, что оно было инспирировано органами ГПУ для того, «чтобы внести раскол в православную церковь и ослабить религиозное влияние на национальную духовно-культурную жизнь Украины». В 1923 г. для «ослабления УАПЦ» ГПУ «создали» Братское объединение приходов Украинской Автокефальной Православной Церкви (БОПУПАЦ; Подольскому епископу БОПУПАЦ Павлу Погорилкову подчинялось 70 приходов), «Живую Церковь», «Дияльно Христову Церкву» (ДХЦ, которая в 1924 г. отделилась от УАПЦ и представляла собой обновленческое движение в украинском автокефализме) и другие религиозные течения. Не отрицая той роли, которую играли органы ГПУ – ОГПУ, НКВД в жизни духовенства и верующих, все же необходимо

отметить, что церковная политика на Украине и в России проводилась идентичная. В 1923 г. о своей независимости от РПЦ объявила обновленческая Украинская православная автокефальная церковь (УПАЦ). В 1925 г. от РПЦ отделилась Украинская Православная Церковь (УПЦ).

Всего на Украине в 20-е годы насчитывалось последователей:

РПЦ – 6453 общины и более 4,8 млн. верующих, УАПЦ – соответственно 939 общин и 680200 прихожан, обновленческой УПАЦ – 1497 общин и 920800 последователей, УПЦ – 49 общин и 45010 верующих, ДХЦ – 51 община. Наибольшее число общин на Украине сохранила РПЦ: в Киевской области – 1047, Полтавской – 1018, Донецкой – 957, Подольской – 933. На втором месте после РПЦ стояла УАПЦ, активно поддерживающая политику украинизации: на Киевщине – 432 общины, Подольщине – 330, Полтавщине – 104, а также общины УАПЦ действовали на Волынщине и Черниговщине. Рост обновленческих церквей происходил на юге и западе Украины, в Полтавской, Волынской и Подольской губерниях[13].

Среди архиереев Подольской и Херсонской (Одесско-Херсонской) епархий, в состав которых в 20–30 гг. входили территории современного Приднестровья, были как сохранившие каноническую верность Московской патриархии, так и перешедшие в обновленчество.

В 1920–23 годах епископом Подольским и викарием Московской епархии был Петр (Полянский Петр Федорович, 1862–1937). Участник Поместного Собора 1917–1918 гг., монашеский постриг принял в 1920 г. и был хиротонисан в епископа; в 1923 г. – в архиепископа, с 1924 г. – митрополит Крутицкий, член Священного Синода при патриархе Тихоне. По завещанию патриарха митрополит Петр стал третьим кандидатом на должность Местоблюстителя патриаршего Престола. В 1925–1936 гг. – патриарший Местоблюститель, временно управляющий РПЦ. В 1937 г. расстрелян, впоследствии реабилитирован.

В 1920–1922 гг. правящим епископом (с 1921 г. – архиепископом) Подольским и Брацлавским являлся Пимен (Пегов Павел Григорьевич, 1875–1942). Однако в 1922 г. архиепископ Пимен ушел в обновленческий раскол и до 1924 г. был обновленческим правящим архиепископом Подольским и Брацлавским, затем до 1929 г. – обновленческим правящим архиепископом Харьковским. С 1923 г. архиепископ Пимен вошел в состав обновленческого Священного Синода.

В 1918–1922 годах епископом Балтским и викарием Каменец-Подольской епархии был Герасим (Строганов). С 1922 г. епископ Герасим, находясь на той же должности, перешел к обновленцам; до 1924 г. он оставался епископом Балтским и викарием обновленческой Каменец-Подольской епархии, а затем становится обновленческим правящим архиепископом Саратовским.

Временно управляющим Одесской епархией в 1919 – 1920 годах был епископ Феодосий (Феодосиев Николай Иванович, 1864–1942), находившийся в эмиграции в Польше, в 1923 г. переведенный на Виленскую и Литовскую кафедру. С 26 июня 1921 г. по 4 февраля 1923 г. викарием Одесско-Херсонской епархии был епископ Елизаветградский Павел (Колосов, ум. 1925 г.).

К обновленческому движению примкнул правящий в период с 2.11.1922 по 13.04.1924 г. митрополит Одесский Евдоким (Мещерский Василий Иванович, 1869–1935), также участник Поместного Собора 1917–1918 годов. В 1922 г. Евдоким выступил как один из основателей обновленчества, будучи в то время архиепископом Нижегородским, и вошел в состав обновленческого ВЦУ, а 8 августа 1923 г. стал председателем обновленческого Священного Синода.

С апреля 1923 по ноябрь 1924 г. викарием обновленческой Одесско-Херсонской епархии был Константин (Спасский), епископ Николаевский.

С ноября 1925 по 1927 г. митрополитом Одесским и Херсонским являлся Никандр (Феноменов Николай Григорьевич, 1872–

1933), участник Поместного Собора 1917–1918 годов. До назначения в Одессу с января 1922 по 1923 г. – архиепископ Крутицкий, временно управляющий Московской и Коломенской епархией. В 1922 г. архиепископ Никандр был арестован по делу патриарха Тихона, осужден и в 1923–25 годах отбывал наказание в ссылке в Чимбаве, в Хиве[14].

В 1921 г., 26 июня была образована Тираспольская епархия, просуществовавшая с 1921 по 1949 г. Создана она была как викарная кафедра Одесско-Херсонской епархии. Возглавил ее владыка Алексий (Баженов), первый Тираспольский епископ, до назначения на Тираспольскую кафедру управлявший Одесской епархией. Но уже в 1921 г. за сотрудничество с обновленческим движением Алексий был отстранен от этой должности, при этом оставался епископом Тираспольским. В начале 1922 г. епископ Алексей окончательно перешел к «живоцерковникам» и был возведен обновленческим Высшим церковным управлением в сан архиепископа Одесского с перемещением в Одессу. В связи с этим он был уволен с Тираспольской кафедры священноначалием РПЦ, но продолжил свою деятельность в качестве обновленческого архиерея. В начале 30-х годов возведен в сан митрополита и назначен в Казань, с 1933 г. стал обновленческим митрополитом Симферопольским и пребывал на этой должности до ухода на покой в 1938 г.[15]

Порядок деятельности православных приходов регламентировался «Определением о православном приходе», принятом в 1918 г. Поместным Собором РПЦ. Другое название документа – «Приходской устав». В основу приходской жизни был положен принцип служения, обязанностью прихожан была забота о благоустройстве храма. Приходской причт состоял из священника, диакона и псаломщика, но епархиальный архиерей имел право увеличивать его или сокращать до двух лиц, он же рукополагал и назначал клириков. Ежегодно не менее двух раз должно было проходить приходское собрание. На нем прихожане решали хозяйственные вопросы,

связанные с содержанием клира и храма и его обустройством, избирали должностных лиц прихода. Исполнительным органом прихода являлся приходской совет, в состав которого входили клирики, церковный староста или его помощник, и несколько мирян, избранных прихожанами. В ведении церковного старосты находились вопросы приобретения, хранения и использования храмового имущества. Председательствовали на приходских собраниях и в приходских советах настоятели храмов[16].

Однако приходы РПЦ подчинялись не только правящему епархиальному архиерею; их деятельность контролировалась и регламентировалась также органами советской власти. Декретом СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г. вся собственность и имущество РПЦ были национализированы. Православные приходы имели право получить в бесплатное пользование только то имущество, которое было предназначено для богослужения, в том числе здания церквей. Распоряжались бывшим церковным имуществом местные советы. Чтобы получить возможность осуществить свое «право на свободное вероисповедание», верующим нужно было образовать религиозное общество. Учредителем религиозного общества могла выступить инициативная группа численностью не менее пятидесяти человек, совершеннолетних и обладающих всеми гражданскими правами. Далее религиозное общество обязано было принять типовой устав, разработанный и утвержденный межведомственной комиссией по обществам и союзам (МЕКОСО) при НКВД. Следующим шагом была регистрация религиозного общества в местных органах власти (окружных отделах управления НКВД). Для регистрации обществу необходимо было представить пакет документов: заявление о регистрации, подписанное пятьюдесятью учредителями и оплаченное гербовым сбором, протокол собрания учредителей религиозного общества, список учредителей в трех экземплярах, типовой устав общества в пяти экземплярах. Подписи на заявлении, протокол, три

экземпляра устава должны были быть заверены в исполкоме или у нотариуса. Оформив регистрацию религиозной общины, верующие могли получить в пользование храмы или молитвенные дома, богослужебное имущество, религиозную литературу. Порядок был также определен: представители верующих (группа не менее двадцати человек) заключали договор с местными исполкомами о передаче им в пользование церкви и предназначенного для богослужения имущества. К тексту договора прилагалась инвентарная опись, в которую вносились по пунктам все предметы. Описи подписывались членами «двадцатки». Согласно договору, верующие брали на себя ответственность за целостность и сохранность полученного имущества, несли расходы по его содержанию и ремонту, обязаны были его страховать, использовать «исключительно для удовлетворения религиозных потребностей», бережно к нему относиться; должны были регулярно вносить в инвентарную опись все вновь приобретенное или подаренное имущество, допускать к имуществу представителей местных исполкомов для его «периодической проверки и осмотра»[17]. Таким образом приход получал возможность функционировать на законных основаниях. Если же не было создано религиозное общество либо не был заключен договор о передаче верующим в пользование храма, то действовать приход не имел права, а священнослужители не имели права совершать богослужений.

В Приднестровье в 1918–1920 годах в связи с событиями Гражданской войны никаких преобразований в церковной сфере не проводилось. В марте 1918 г. левобережье Днестра и Одесский округ были оккупированы германскими и австро-венгерскими оккупантами. В начале декабря 1918 г. австро-германская оккупация была снята, но уже к середине декабря власть на Украине перешла к Директории. К середине апреля 1919 г. Тирасполь и другие населенные пункты до с. Белочи были освобождены, а в конце августа Левобережное Приднестровье захватили петлюровцы и деникинцы.

Только к концу февраля 1920 г. Приднестровье окончательно перешло к большевикам, после чего в регионе начинает устанавливаться советская власть.

Первые преобразования в отношении религиозных конфессий в Приднестровье, да и то не повсеместно, а в наиболее крупных населенных пунктах, начинаются в 1921 г. Местными органами власти вначале выявляются и подсчитываются здания храмов, церквей, молитвенных домов всех конфессий. Затем должна была быть осуществлена передача их верующим; но за 1921 г. передача была проведена только в г. Тирасполе, и то без соблюдения требуемых формальностей, так как «церкви были переданы самим же церковным причтам». По Тираспольскому и Балтскому уездам эти мероприятия еще предстояло провести. Именно этим уездные исполкомы должны были заниматься в 1922 г.: выяснением, сколько имеется церквей, молитвенных домов, синагог и где они расположены, составлением списков всего имущества каждой церкви в трех экземплярах, то есть проводились необходимые подготовительные работы[18].

Из общего количества церквей и молитвенных домов Одесской епархии на август 1921 г. – 334 – к Тираспольскому благочинническому округу относились 65 церквей (две из них – единоверческие), к Дубоссарскому благочинническому округу – 27. Все православные и единоверческие церкви являлись в 1921 г. действующими, в них проводились богослужения. Они были включены Одесским исполнительным комитетом Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов в список приходских церквей Одесской губернии и уезда, отосланный в августе в НКВД. Дело в том, из Харькова пришел запрос о количестве церквей и молитвенных домов, которым «необходимо вино для ритуальных целей». Отдел управления Одесского губисполкома запросил нужные данные в Херсонском епархиальном совете. 20 мая 1921 г. из Херсонской епархии отправили список из 744 церквей, расположенных в

пределах бывшей Херсонской губернии, которым требовалось «красное виноградное вино… для богослужений»; данные факты позволяют сделать вывод о том, что храмы действовали[19].

В 1922 г. в Балтском, Тираспольском, Первомайском, Вознесенском уездах, несмотря на получение уездными ликвидационными комиссиями распоряжений Одесского губисполкома о заключении договоров, подписание договоров о передаче религиозным общинам зданий и богослужебного имущества было далеко от завершения. В Одесском уезде работа проводилась активнее: в сентябре было зарегистрировано 52 православных религиозных общества и 48 инославных и иноверных; к октябрю договоры заключили 34 православные церкви, 14 лютеранских и 6 католических религиозных общин, 26 – с общинами баптистов и евангельских христиан (всего 80); в ноябре подписали договоры 8 православных церквей, 12 лютеранских, 12 синагог, 5 общин евангелистов; в декабре договоры заключили с 19 православными религиозными общинами, 11 – католическими, 5 – лютеранскими, 13 – синагогами, 16 – с общинами сектантов (всего 64). В Первомайском уезде до 9 декабря 1922 г. успели подписать договоры 56 религиозных общин[20].

В 1923 г. в Тираспольском уезде действовало 91 молитвенное здание всех конфессий, их них 21 – православного установления; 65 религиозных общин заключили договоры о взятии ими в пользование молитвенных зданий. Что касается остальных 26, точных данных нет: находились ли они в стадии подготовки к заключению договора или религиозные общины не оформились – достоверно неизвестно. В Балтском уезде имелось 584 церквей и молитвенных домов всех культов, из них православных церквей – 232; договоров о передаче молитвенных зданий было заключено на апрель – со 110 церквями, 25 синагогами, 3 лютеранскими кирхами и 3 католическими костелами, к июлю – 198 молитвенных зданий было передано по договорам. К 10 ноября 1923 г. в Балтском округе 160 православных религиозных общин приняли в пользование

молитвенные здания; кроме того, 35 еврейских общин, 3 католические 3 старообрядческие общины получили в пользование синагоги, костелы и молитвенные дома соответственно. В Первомайском уезде из имевшихся 400 церквей и молитвенных зданий всех культов по договору были переданы верующим 119[21].

В самый разгар заключения верующими договоров НКВД издает новую редакцию инструкции о порядке регистрации и перерегистрации обществ и перезаключения договоров по новому типовому уставу для получения ими богослужебного имущества. На местах не могли решить, можно ли заключать временные договоры до получения инструкции, как поступать при открытии новых молитвенных домов? К тому же особо ретивые чиновники на местах запрещали проводить богослужения, точнее, собираться верующим для их проведения, если религиозная община не успела подписать или перезаключить договор[22]. Фактически верующие были вынуждения перезаключать заново договоры. Порядок регистрации в принципе остался прежним. Для перерегистрации религиозные общества верующие обязаны были предоставить помимо заявления, типового устава и оплаты гербового сбора, также списки: членов-учредителей, членов исполнительного органа общины, священно- и церковнослужителей, отчет о деятельности общества за отчетный год (если он истек), справку о ревизии дел общества (если таковая проводилась контролирующими органами)[23].

После получения местными органами власти новых инструкций в округах Одесской губернии было начато перезаключение; оно продолжалось и в 1924 г. В Балтском уезде в январе–феврале 1924 г. 140 религиозных общин подали уставы на регистрацию; с мая по сентябрь перезаключили договоры 192 общины, 150 – оформили регистрацию. Однако регистрация общин не была завершена из-за «злостного уклонения» последних и «отсутствия денежных средств» у прихожан для оплаты всех предусмотренных сборов. В Одесском

округе 318 религиозных общин заключили договоры, 118 – зарегистрировали уставы[24].

Выше уже упоминалось о расколах в православной церкви; не обошли они и приднестровские приходы, среди которых в наличии был практически весь спектр религиозных течений. Анализируя состояние православной церкви в Одесской губернии к осени 1922 г., губернская ликвидационная комиссия отметила «полнейшую дезорганизацию высшего церковного управления, которое, в сущности, перестало существовать». Этому «...содействовали... уход правящих епископов Феодосия и Алексия, так и твердо оформляющаяся группа «Живой церкви»[25]. Епископ Феодосий управлял Одесской епархией до 1921 г., обновленческий епископ Алексий в 1922 г. ВЦУ был возведен в сан архиепископа Одесского. Данными о его уходе с архиерейской кафедры Одессы мы не располагаем. Косвенно об этом свидетельствует тот факт, что в период с 2 ноября 1922 по 13 апреля 1924 гг. правящим обновленческим митрополитом Одесским был Евдоким. В среде духовенства, как отмечалось в докладе отдела управления губисполкома за сентябрь 1923 г., были недовольные митрополитом Евдокимом, являвшимся в то время председателем обновленческого Священного Синода, и желавшие видеть во главе Синода другое лицо[26].

Таким образом, возникнув в России в мае 1922 г., к лету церковный раскол докатился и до Украины. В Одессе «живоцерковники» уже в 1922 г. стали издавать свой печатный орган – «Церковное обновление». Одновременно в епархии возникают «самоуправляющиеся и совершенно независимые от иерархии церковные общества». В своей деятельности они руководствуются уставами, утвержденными местными органами НКВД[27].

На территории Приднестровья также распространяется раскол: возникают обновленческие, липковские, содаковские (древнеапостольские) и другие общины. Вместе с тем, сохраняются приходы, оставшиеся в каноническом подчинении Московского патриархата;

советские органы называли их тихоновцами и относили к «реакционным силам» в равной степени и духовенство и прихожан. По наблюдениям местных ликвидационных комиссий, отношения между тихоновцами и остальными общинами складывались часто враждебные. Духовенство и верующие тихоновской ориентации пытались отстоять храмы, однако, не всегда успешно. Нередко это было связано с тем, что обновленцам, липковцам, содаковцам органы власти шли навстречу, проявляя гораздо большую лояльность к ним, чем к тихоновцам.

Ситуацию церковного раскола власти использовали для ослабления всей Русской Православной Церкви в русле проводимой политики «преодоления религии» и насаждения атеизма. Поддержка обновленческого течения советской властью была временным тактическим ходом, и, осуществляя ее, преследовалась главная конечная цель – развал Церкви, ее уничтожение, ликвидация духовенства, обращение всего населения в «безбожников», атеистов. Ведь в случае успеха обновленческого движения Русская Православная Церковь подрывалась не извне, а изнутри. С приходом к руководству обновленцев РПЦ как единая целостная организация со строгой системой управления перестала бы существовать. Она «была бы расчленена на группировки и перестала бы быть силой, духовно противостоящей советскому государству с его богоборческой линией и ставкой на торжество атеизма»[28].

В Тирасполе и районе сторонники «Живой Церкви» появляются к началу 1923 г. (предположительно). Этому пытаются противостоять сторонники патриарха Тихона, в основном путем агитации. В докладах отдела управления Одесского губернского исполкома в НКВД отмечалось, что в феврале 1923 г. «в Тираспольском соборе обнаружены разбросанные прокламации группы тихоновского толка контрреволюционного содержания». В губернии в целом, и особенно в Тираспольском районе влияние тихоновского духовенства было сильным на протяжении февраля – мая, но как утверждалось в

докладах исполкома «заметно возросло влияние «Живой Церкви», а «реакционное духовенство затихло и активно себя не проявляет». Противостояние продолжалось до конца года, органы власти характеризовали его как ожесточенную борьбу между «живой и мертвой» церквями, в ходе которой «часть духовенства, прежде примкнувшая к живистам, откололась от них и снова возвратилась к тихоновскому движению». Обновленческое епархиальное руководство пыталось провести реформы, но большинство верующих «враждебно» отнеслись к этим попыткам, особенно к переходу на новый стиль[29].

Подтверждением того, что борьба между обновленцами и тихоновцами в Одесской епархии проходила острая, выступают события осени 1923 г. В сентябре состоялся епархиальный съезд православного духовенства, находящегося в каноническом общении с Синодом (обновленческий). Делегаты съезда констатировали полный развал церковной хозяйственной жизни на местах, разрастание раскола между обновленцами и тихоновцами в пользу последних. На съезде была предпринята попытка объединения враждующего духовенства, но безуспешно. Были проведены также выборы членов епархиального управления, но новоизбранное управление не пользовалось авторитетом ни среди духовенства, ни среди мирян. В октябре «в настроении духовенства снова произошел сдвиг в пользу «Живой Церкви», к этому движению примкнула большая часть духовенства, еще недавно ориентированная на «тихоновцев», которые с каждым днем теряют свои позиции». За ноябрь–декабрь раскол между обновленцами и тихоновцами потерял прежнюю остроту, и вновь предпринимались попытки придти к соглашению между обеими группами[30].

Среди обновленческого течения не было внутреннего единства. В 1924 г. в Приднестровье действуют УПАЦ, СОДАЦ, «Живая Церковь». К сентябрю 1924 г. в Одесском округе действовали 28 обновленческих общин, 87 тихоновских и 16 УПАЦ; в Балтском округе – 151 обновленческая, одна тихоновская и четыре общины УПАЦ[31].

В отношении УПАЦ в итоге возобладала «запретительная» линия в связи с тем, что политика «украинизации», которой придерживалась часть руководства Украинской ССР, претерпела крах. Вслед за Советской Россией власти Украины стали поддерживать «Живую Церковь», обновленцев, заявивших о своем признании Советской власти. В отношении украинского автокефального движения, липковского, а также тихоновского, были даны указания об ограничении их распространения.

«Неблагоприятными» районами по распространению тихоновского и автокефального движений в Балтском округе были Ананьевский, Троицкий и Бирзульский районы. К концу мая 1924 г. окружная ликвидкомиссия констатировала, что они «начинают идти на убыль», но проведенных мер оказалось недостаточно для полной ликвидации этих движений. Ликвидкомиссией было принято решение о проведении контроля – ревизии всех религиозных общин для выяснения, как ими исполняются договоры, и «в первую очередь обревизовать тихоновские, липковские автокефальные общины»[32].

«Радикальные меры против распространения общин УПАЦ» предпринимались и Одесским губликвидкомом уже с августа 1922 г., хотя официальная позиция органов выражалась в том, что в вопросе борьбы церквей следует отдавать храмы той части верующих, которых большинство[33]. Начались аресты, заключения духовенства липковской ориентации. К примеру, 18 августа 1922 г. в г. Балте 70 священников было осуждены и приговорены к заключениям на сроки до 5 лет[34].

Липковско-автокефальное движение в Балтском округе было в основном ликвидировано к ноябрю 1924 г. Что касается тихоновского движения, летом 1924 г. оно сохраняет свое влияние в Ананьевском районе, в сентябре получает развитие в Валегоцуловском, Ананьевском, Троицком, Ставровском, Ясиновском и Балтском районах; «причина усиления тихоновщины кроится в агитации духовенства» –

двое священников ездили в Москву к патриарху Тихону и по возвращении ездили по районам[35].

Председателем Балтской окружной ликвидкомиссии по этому поводу был издан 6 июня и разослан в райисполкомы секретный циркуляр. В нем отмечалось прибытие в села округа священников из других районов, которые «неизвестно, с чьего ведома... разъезжают и каков характер их проповедей, цель разъездов». Циркуляр предписывал «положить конец таким явлениям», «священнослужители имеют право проводить проповеди в районе тех сел, верующие которых входят в состав той общины, где данный священнослужитель состоит в приходе». В других случаях священники обязывались получить разрешение в райисполкоме, подав заявление и оплатив гербовый сбор. Если переезды осуществляются из района в район в пределах округа, достаточно было разрешения окружной ликвидкомиссии, которое священники регистрировали в райисполкоме. Если священник приезжал их центра, то необходимо было разрешение губернской ликвидкомиссии и отметки о регистрации в окружном ликвидкоме. Нарушившие циркуляр священники выдворялись за пределы района, для чего устанавливался срок в 24 часа. При этом на нарушителя составлялся акт, в котором указывались цель проповеди, принадлежность к конкретной группировке[36].

Дело доходило до того, что виза выдавалась для поездки в один район, а если священник желал переехать в другой – нужна была новая виза, за которой он снова ехал в губернский админотдел. Даже при переезде из одного сельсовета в другой «проповедник должен брать визу»; одновременно взимались гербовые сборы. Это «сильно тормозит переезды проповедников», чего, собственно, и добивались власти. В ноябре 1924 г. количество тихоновских приходов в Балтском округе составляло 10 % от зарегистрированных и «оно, начиная с с. Пасицелы, захватило Ананьев, Валегоцуловский, частично Балтский районы и начало развиваться в других». Секретарь Балтской окружной ликвидкомиссии Резник подозревал, что этому

способствует местный архиерей – обновленческий епископ Балтский Димитрий, «принадлежащий в скрытой форме к тихоновскому движению». «Главным очагом тихоновщины» в Балтском округе был г. Ананьев. Об этом Резник доложил на губернском совещании секретарей окружных ликвидационных комиссий, состоявшемся 3–6 октября 1924 г.[37]

Месяцем ранее, 2 сентября 1924 г. состоялось заседание Балтского викариатского правления, на котором помимо прочих обсуждался и вопрос о церковном расколе. Вопрос этот крайне волновал собравшихся на заседании священников, да и остальных наверняка тоже. На заседании присутствовали члены викариатского правления: протоиереи Н. Дорохольский и М. Черников, миряне Н. Столярчук и Н. Михайлуца, благочинные: протоиереи Бржезинский, П. Мышковский, П. Длугопольский, С. Симакович, М. Пашковский, священники: А. Охримович, И. Мышевский, Н. Завадский, Б. Брага, И. Дембовский, Дуценков, А. Григорьев. С благочинными на заседание прибыли и некоторые священники округа, которых «кооптировали присутствовать… с совещательным голосом». Это протоиереи М. Угринович, И. Сорокин, И. Марцишевский, Б. Котович, Ф. Тимковский, Е. Гречаный, Ф. Доронович, священники И. Рыбницкий, М. Бржезинский, С. Кордюков, С. Галузинский., Ф. Долинович. На заседании присутствовали двое священников-тихоновцев: протоиерей Александр Гребенников, побывавший в Москве и незадолго до того вернувшийся, и Венедикт Корольчук, «отколовшийся от Балтского викариатского правления (энергичный последователь патриарха Тихона)». Именно они были теми священниками, которые разъезжали по районам с усиленной агитацией. До открытия собрания они побывали на приеме у епископа Димитрия и ознакомили его с письмами священника Н. Сулимы, а перед началом работы заседания по повестке дня им по просьбе присутствовавших предоставили слово. В. Корольчук рассказал, что в июле ему пришли два письма от протоиерея Николая Ксенофонтовича Сулимы, уполномоченного по

Балтскому викариатству и священника с. Саражинки. В письмах о. Николай «кается в своей бывшей принадлежности к группе Ж. Ц., в деяниях, обнаруженных им по должности уполномоченного… и в теперешней принадлежности к обновленческому движению». Н.К. Сулима просил В. Корольчука «ходатайствовать перед святейшим патриархом Тихоном о принятие его в общение с патриархом». В. Корольчук обратился с рапортом по делу протоиерея Сулимы на имя Парфения, епископа Ананьевского, который рекомендовал передать письма на рассмотрение епископа Подольского Амвросия. Епископ Амвросий изучил письма и вынес определение о чине, каким о. Н. Сулима будет принят в общение с патриархом. С сообщением об увиденном и услышанном в Москве у патриарха Тихона и епископа Парфения выступил также протоиерей А. Гребенников. Выслушав священников-тихоновцев, собрание постановило принять к сведению информацию.

В продолжение обсуждения проблемы церковного раскола епископ Димитрий зачитал «выписки из протокола заседания священного синода Константинопольской Восточной Православной Греческой церкви от 6 мая 1924 г. об основах работы отправляющейся в СССР патриаршей Миссии по делу умиротворения церковных смут в Русской церкви в связи с делом патриарха Тихона, утвержденного вселенским Константинопольским патриархом Григорием VII» и «послание к боголюбивым архипастырям, пастырям и всем верным чадам всеукраинския православныя церкви» по этому делу всеукраинского священного синода. Синод Константинопольской церкви и вселенский патриарх Григорий VII не считали патриарха Тихона лишенным сана мирянином, каковым его объявили на обновленческом всероссийском соборе 1923 г., признали каноничными всероссийский и всеукраинский священные синоды, а взятую ими жизненную линию по отношению к государственной власти – правильной, всецело отвечающей духу православной церкви. Поэтому всероссийский и всеукраинский синоды являются «канонически

законной высшей церковной властью» и становятся еще более «устойчивой и авторитетной». Исходя из этого, «на клире и мирянах Балтского викариатства лежит нравственная обязанность еще сердечнее, чем прежде, подчиняться… соборам, ибо от этого зависит благо церкви во всех отношениях».

Высказал епископ Димитрий и личную позицию по данной проблеме. Высшей канонической церковной властью он признавал синоды, позицию ВЦУ по отношению к политике отделения церкви от государства считал верной, так как «вследствие этого Соввласть стала более чем корректна к церкви»; от подчинения синоду, по его мнению, зависит благо святой церкви. Димитрий упрекал в непонимании этих истин «противников наших, почитателей Тихона». Он призвал всех «молиться о том, чтобы непременно у нас в церкви прекратился раскол, который губит церковное дело и служит большим соблазном для верующих, ослабляет силы церкви в ея просветительной и спасительной (в деле устроения вечного спасения верующих) работе… по защите ея великих, святых и спасительных истин от безбожия и неверия». Говоря о патриархе Тихоне, епископ Димитрий признал, что «в массах верующих мирян и даже клира» к нему испытывают «симпатию, любовь и даже благоговение», на что «мы не должны закрывать глаза». Он констатировал: «движение в сторону Тихона сильное и все усиливается и развивается», борьба с ним «очень трудна и до сих пор не дает положительных результатов». Тем более, что патриарх «амнистирован совластью, священнодействует, управляет», что он признается в качестве патриарха Константинопольской церковью, которая «предлагает ему с братской любовью идти взаимно, а он не слушает». Димитрий поражается непослушанию Тихона Григорию VII – верховному судии всей восточной православной церкви, обновленческому собору и ВЦУ, и приходит к выводу: «значит, он считает себя не только правым, но и сильным». Епископ Балтский вопрошал: «кто-же его мощный

защитник и последователь?» и сам же дал ответ: «верующий народ, в руках которого фактически вся власть в церкви».

По словам епископа Димитрия, любой священник, который рискнет говорить прихожанам о том, что патриарх низложен и теперь он простой мирянин Василий Белавин, или осуждать Тихона, будет удален из общины; верующие не дадут ему продолжать подобные «апологетические речи», «погибнет начатое [им] дело» и он останется «без куска хлеба». По убеждению епископа Димитрия, низложивший Тихона обновленческий собор 1923 г. сделал ошибку; его личная позиция заключалась в следующем: он считал Тихона «не лишенным сана, а патриархом в заштате и плохим администратором, который должен идти на покой в монастырь». Кроме того, епископ объявил «методы, которые предлагаются для борьбы с расколом, Тихоном и его последователями не вполне пригодными, как показал опыт», к добру не приводящими, и призвал «изыскивать новые способы уврачевания этой болезни». Епископ Балтский предложил свой «способ уврачевания»: в полемиках называть Тихона не мирянином Василием Белавиным, а патриархом в заштате и плохим администратором, поскорее созвать свободный поместный собор российский и всеукраинский с присутствием на нем патриарха Тихона и хотя бы одного из восточных патриархов, на котором должно быть пересмотрено дело патриарха Тихона. Только так, по его мнению, можно преодолеть раскол в русской и украинской церкви. А пока собор будет созван, самым сильным средством к умиротворению церкви он назвал молитву.

Все услышанное не могло оставить равнодушными участников заседания, некоторые (Петр Длугопольский, Макарий Угринович) во время выступления Димитрия постоянно переговаривались друг с другом. Затем М. Угринович обратился к епископу Димитрию с просьбой высказать свое «церковное кредо» – кому подчиняться: патриарху Тихону или российскому и всеукраинскому синодам. Вероятно, у многих священников остались сомнения, вопросы,

возможно, и личная позиция епископа Балтского кому-то показалась неоднозначной. Тем не менее, епископ еще раз повторил и подтвердил решение о необходимости подчиняться синоду. Это решение одобрили все участники заседания. Возвращаясь к данной епископу Балтскому Димитрию секретарем окружной ликвидкомиссии характеристике, что он является в скрытой форме сторонником патриарха Тихона, подчеркнем, что именно выступление епископа на заседании Балтского викариатского правления послужило основанием для выдвижения подобного подозрения[38].

Выше отмечалось наличие в Приднестровье общин СОДАЦ – союза древнеапостольских общин. К концу 1924 г. общины СОДАЦ были в Дубоссарском, Слободзейском, Тираспольском районах. В частности, в Дубоссарском районе общины содаковцев действовали в селах: Моловата – одна община численностью 123 человек, Караманово – одна, 153 члена, в Дороцком и Погребе – по одной общине в 150 человек каждая, в Перерыте – одна численностью 300 человек, в Кошнице – две общины общим числом 603 человек, по одной общине в Кучиерах (75 членов), Карантине – 35 человек, Гомин – 112 человек, Дойбанах – 60 членов, Гулянке – 100, Немя – 60, Дубовом – 200 членов и Малаештах-1 – 170 человек. По Слободзейскому району картина складывалась следующим образом: в самой Слободзее одна община численностью в 304 человек, по одной общине СОДАЦ действовало в селах Глинное – 250 членов, Карагаш – 54, Суклея – 350, Коротное – 1300, Незавертайловка – 2661, Чобручах – 54 члена. В Тираспольском районе общины СОДАЦ действовали в селах Ближний Хутор – одна, 802 члена, Сербка – одна, 65, Плоское – одна, 59 членов, Малаешты-2 – две, 429 человек, по одной общине в Спее – 410 членов, Токмазее – 159, Тее – 340, Парканах – 323, Терновке – 253, в Слободке – 225 человек, в Тирасполе действовали три общины общим числом 185 человек. В общем в Дубоссарском районе насчитывалось 36 общин СОДАЦ.

В Григориопольском районе действовали живоцерковники-обновленцы: две общины численностью 250 человек в с. Бутор, одна в 107 человек в с. Ташлык, одна из 57 членов в с. Шипка, две общины, насчитывающие 100 членов – в Григориополе. В целом по району – всего лишь 6 общин[39].

В Каменском районе на 1925 г. были распространены общины экзархистов (подчиняющихся патриаршему экзарху Украины) в селах Болган, Севериновка, Хрустовая, Рашков, Алексеевка, Загнитково, Валя-Адынкэ, Строинцы, Катериновка, Подойма, Подоймица и в самой Каменке; данных о количестве общин и их численности нет[40].

Сведения об липковцах за 1924 г. крайне скудные. Можно предположить, что они переходили к обновленцам, учитывая негативное отношение к ним органов власти. К примеру, на заседании Балтского викариатского правления 2 сентября 1924 г. рассматривали заявление священника липковской епархии Константина Герасимова, который до того захватил приход в с. Гонората. В заявлении он говорил об осознании своего заблуждения, просил епископа Балтского рукоположить его в диаконы с последующим рукоположением в священники и оставить его на приходе в том же селе. К слову, просьбу К. Герасимова удовлетворили, как было сказано в решении – «с чувством умиления принимаю сердечное письменное и публичное… покаяние... кающегося грешника-мирянина Константина Герасимова и… принимаю его в общение с православной церковью»[41]. В дальнейшем липковское течение идет на убыль, в том числе и по причине начатого преследования их органами советской власти (хотя преследованиям подвергались не только липковцы). К тому же в 1926 г. был арестован митрополит Василий Липковский (в 1927–1938 годах он находился под домашним арестом, а затем был осужден). Начались аресты автокефалистов по всей Украине. Всеукраинская православная церковная рада была закрыта как нелегальная организация[42]. Впоследствии, в 1930 г. «самосвяты» объявили о свом самороспуске. Украинские церковные сепаратисты, на время

получившие «автокефалию» от обновленческого Синода, утратили свою эфемерную автокефалию и вновь были подчинены Синоду[43].

Борьба обновленческого духовенства с тихоновским продолжалась и в последующие года. Принадлежность приходов могла меняться неоднократно. Например, в мае – июне 1925 г. целое благочиние в Молдавской автономной республике (МАССР) перешло в тихоновщину (какое – не называлось). После смерти патриарха Тихона многие верующие отказывались верить в его смерть, например, в Рыбнице и окрестных селах; верующие считали, «что это обман, пущенный обновленческим духовенством, что газеты врут»[44].

В апреле – июне 1925 г. обновленческие общины действовали в Ананьевском, Алексеевском, Балтском, Григориопольском, Дубоссарском, Каменском, Крутянском, Рыбницком районах; преобладающим обновленческое движение было в Алексеевском, Дубоссарском, Крутянском районах. Тихоновские общины были представлены в Ананьевском, Балтском, Бирзульском, Григориопольском, Крутянском, Рыбницком и Слободзейском районах; преобладало тихоновское течение в Ананьевском, Балтском, Рыбницком и Слободзейском районах. В Григориопольском районе обновленцев и тихоновцев было поровну – по три общины. В Каменском районе существовали представители древнеапостольской церкви (СОДАЦ), в Бирзульском – сохранялись автокефалисты. Всего в МАССР насчитывалось 199 православных общин[45]. По состоянию на декабрь 1925 г. на территории МАССР насчитывалось 153 обновленческих и 46 тихоновских прихода, тихоновское движение в целом в МАССР усиливалось (этот вывод содержался в докладе Молдавского областного партийного комитета, сделанного по итогам обследования партработы в МАССР)[46].

На наш взгляд, принадлежность конкретной епархии к обновленческому, автокефальному либо другому течению, или же сохранение канонической верности патриархии зависело в основном от той позиции, которую занимали архиереи. Епископы Балтской и

Одесской епархий, к которым относились приходы Приднестровья, примкнули к обновленческому расколу, что повлияло на состояние приходов, духовенства и верующих. Священники вынуждены были вслед за иерархами переходить в обновленческие ряды, в умах верующих часто наблюдался разброд, свидетельством чему служат их увлечения сектантской идеологией. Вместе с тем, многие приходы сохранили приверженность патриарху Тихону и патриаршему экзарху Украины.

Положение приходов и верующих начинает меняться уже с 1921–1922 годов. Ситуация после гражданской войны, усугубляемая обновленческими распрями, дезориентирует прихожан. Бывали случаи, когда некоторые православные приходы могли отложиться от местной епархии и вести самостоятельную церковную жизнь, как это произошло в 1922 г. в селах Слюсарево и Коссы Балтского уезда. В этих приходах священнодействовали «запрещенные к служению Иван Гулевич и Григорий Гиньковский». Эти сведения попали в донесение Одесского губисполкома в ликвидационный отдел Наркомата юстиции УССР (от 1 июня 1922 г.). Примечательна реакция ликвидотдела НКЮ на это донесение: «прихожане, после отделения церкви от государства вовсе не обязаны иметь своим священником того, которого насильственно к ним в приход присылает епископ ... без согласия ... и без ведома прихода», верующие «имеют право избирать себе в священники то лицо, которое они пожелают.., не только запрещенного епископом к служению.., но даже отлученного от церкви»[47]. Епископом Балтским и викарием Каменец-Подольской епархии в 1918–1924 годах был Герасим (Строганов), с 1922 г. перешедший к обновленцам. Идентифицировать принадлежность священников И. Гулевича и Г. Гиньковского (обновленцы, автокефалисты или др.) не представляется возможным.

Не все общины, создаваемые в каких-либо приходах, регистрировались властями. В ряде зафиксированных случаев по результатам проведенной проверки «политической физиономии» общины

«отводились»; проще говоря, не прошедшие проверку по причине политической неблагонадежности общины не получали регистрацию и значит – право существовать и действовать. К примеру, Балтской окружной ликвидкомиссией были выявлены и «отведены» к началу осени 1924 г. три политически неблагонадежные общины, 11 отмечены как отведенные частично, им было предложено переизбрать членов «пятидесятки»[48]. Вероятно, такое «отведение» было нередким случаем; отведенные таким образом члены общины иногда проявляли удивительную настойчивость и прибывали в окружную ликвидкомиссию для выяснения. Весной 1924 г., к примеру, приехали делегаты из Ставровского района, которые имели «на руках копии секретных документов» об их отведении и «требовали объяснения причин и кто это распорядился сделать». После этого случая начальник Балтского админотдела Герасимчук разослал 2 апреля во все райисполкомы председателям циркуляр под грифом «совершенно секретно», в котором выговаривал им, что они несерьезно подходят к работе, забывают о секретности, о «дипломатическом подходе при объяснении общинам о необходимости… заменить тех или иных членов общин». Также он запретил отдавать членам религиозных общин на руки копии документов, так как «этим подрывается абсолютно вся работа и такая непредусмотрительность или халатность может повлечь предание суду». Методы работы предлагались другие: председателей правления общин следовало вызывать в райисполком и информировать их о решении властей «тет-а-тет»[49].

Несмотря на трудности, оформившиеся приходы все-таки налаживали жизнь, проводились богослужения, в которых испытывали потребность верующие. Предпринимались попытки организации крестных ходов, молебствий о ниспослании дождя и других обрядов. Однако это было не так просто. Если богослужения, проводимые в переданных по договору зарегистрированным религиозным общинам церквях, храмах либо молитвенных домах, проводились без препятствий со стороны местных властей, то для проведения остальных

«мероприятий» требовалось дополнительное разрешение. Еще 10 ноября 1920 г. была издана инструкция «о применении законоположений об отделении церкви от государства и школы от церкви», в которой прописывался помимо прочего и порядок проведения «религиозных церемоний и обрядов». «Религиозные шествия допускаются с разрешения местных властей» – письменного и не позднее чем за 12 часов до их совершения[50].

Хотя и с такими условиями, но верующим удавалось организовывать крестные ходы. Осенью 1923 г. их неоднократно проводили в Балтском районе «к местечку Калиновке Подольской губернии, в котором, по распространяемым слухам, истекает кровь из креста». В декабре крестные ходы проводились в Балтском и Ставровском районах. Крестьяне намеревались нести крест во время прохождения, однако власти вынесли постановление о запрещении вывозить крест, что «возбудило недовольство крестьян»[51]. Но не всегда инициаторы ходов обращались за разрешением. Развитие в Балтском округе «шествий к местам «обновлений» и «чуд» без соответствующих на то разрешений» отмечал местный исполком. Это руководство посчитало «совершенно недопустимым», поэтому 12 января 1924 г. издано было обязательное постановление. По нему «всякие групповые шествия … приравнивались к крестным ходам», их проведение без разрешения местного исполкома было запрещено. Нарушителям постановления грозило привлечение к уголовной ответственности по ст. 227 УК УССР[52]. 6 апреля 1924 г. Балтский окружной админотдел разослал всем райисполкомам циркуляр о приостановлении выдачи разрешений на проведение крестных ходов по полям и освящение колодцев. Направлять ходатайства или просителей за разрешением следовало в округ. Причиной такого решения послужил очередной «прокол» в работе на местах в смысле несоблюдения секретного режима. Проштрафился Бирзульский РИК, где на заявлении общины написали резолюцию «уполномоченному ГПУ. Если возможно – дайте разрешение». Уполномоченный ГПУ вынес решение

«препятствий не встречаю» и подписал. Но сам факт, что об этом стало известно прихожанам, вызвал возмущение «безразличным отношением» к необходимости проведения работ по ликвидкомиссии в строго секретном порядке. Это «подрывает абсолютно нашу работу. Никто не должен знать о том, что РИК согласовывает такие вопросы с ГПУ и последние вообще принимают участие в этой работе»[53].

В мае 1924 г. по всем округам Одесской губернии вновь происходили «массовые обращения крестьян о разрешении крестных ходов для освящения полей... для молебствия о ниспослании дождя». Одесский окружной админотдел, куда обращались за разрешением, «категорически отказывал... под различными благовидными предлогами». Балтский окружной админотдел поступал иначе – позволял «исключительно обновленческим общинам», которым было дано 10 разрешений на освящения полей. В отчетах Одесской губликвидкомиссии отмечалось, что в окружной админотдел Балты ежедневно приходили делегаты по 20–30 человек с просьбами о разрешении молебствий о ниспослании дождя. Выдано было в итоге 26 разрешений. При этом представители власти не забывали сверяться с показаниями барометра и если он «показывал возможность выпадения дождя, выдача разрешений останавливалась»[54].

В Одесском округе в мае также в массовом порядке население обращалось за разрешениями на проведение крестных ходов с освящением полей. Окружная ликвидкомиссия отказывала, но иногда «такие обряды совершались с разрешения местных властей» и в таких случаях округом давались соответствующие разъяснения[55].

С мая по сентябрь 1924 г. поступали многочисленные обращения за разрешением на проведение крестных ходов. Массового характера ходы проводились в июле в Дубоссарском районе, они начинались в Балтском округе, участвовали в них «духовенство, старики, женщины». Позиция Одесских губернских властей изменилась: крестные ходы стали разрешать, «чтобы не давать повод попам говорить, что они “не виноваты” и что власть запрещает совершать

молебствия». Однако, теперь власти пытались скомпрометировать священников: якобы за организацию крестных ходов ходатайствовало само духовенство и председатели общин «в целях собственной наживы», «верующие не знали о подготовке крестного хода», а «наиболее сознательные» выступали на сходах и в церкви с «агитацией против попов». Такой случай по Балтскому округу приводился в отчете Одесского губадминотдела за июнь. Тем не менее, Балтской окрликвидкомиссией было «выдано 39 разрешений на проведение крестных ходов»[56]. Но попытки властей опорочить духовенство в надежде, что население перестанет участвовать в проводимых обрядах, особого успеха не имели. Обращения к властям за разрешениями на освящения водоемов, колодцев, проведение крестных ходов продолжались. Так, в статистических сведениях областной контрольной комиссии КП(б)У МАССР за май 1925 г. отмечалось: «насколько сильно развит фанатизм на селе, можно судить по количеству крестных ходов, прошедших по АМССР… на Фоминой неделе Катериновка, Рашково, Подоймица, Каменка вышли почти в полном составе на кладбища, где устраивали поминки»[57]. За апрель – июнь 1925 г. отделением культов НКВД МАССР было выдано 127 разрешений на «общие собрания, освящения колодцев и устройство крестных ходов» (из них одно было отменено по политическим мотивам)[58].

Широко распространенным явлением в районах Приднестровья в 1920-е годы были обновления икон. В православной традиции принято считать, что обновления икон совершаются в годы духовных испытаний, а обновленные иконы нередко почитаются православными как чудотворные. Для признания иконы обновленной учреждается нечто вроде комиссии, которая производит обследование иконы и выносит заключение – действительное это обновление или мнимое.

В июле 1923 г. обновилась икона в с. Незавертайловка Слободзейского района; по этому случаю было начато расследование,

проводимое уголовным розыском. В с. Плоть Балтского округа в сентябре 1923 г. обновились три иконы, властями была «обнаружена грубейшая фальсификация. Виновные священник и крестьянин преданы суду и осуждены»[59]. За 1923 г. было зафиксировано два случая обновления икон в Одесском округе и 15 – в Первомайском. В мае 1924 г. отмечены 38 обновлений икон в Первомайском округе, лидировавшем по обновлениям; в Одесском округе две иконы обновились в мае, одна в июле. В Балтском районе на октябрь 1924 г. имели место 32 случая обновления икон, но они были «быстро ликвидированы»[60].

В августе 1924 г. обновилась икона в с. Терновка у жительницы Цошко Елены. В село выехала милиция и председатель Тираспольского райисполкома. Икону после обследования «опечатали и сдали на хранение священнику». По этому случаю также было начато «дознание», однако о его результатах сведений нет[61].

В сентябре 1924 г. в с. Кошница Дубоссарского района у жителя Ивана Серчела обновилась икона св. Николая. Для расследования была составлена комиссия, в которую вошли начальник заставы, председатель сельсовета, местный священник Липский и представитель религиозной общины. Комиссия прибыла на место происшествия в дом И. Серчела, где произвела расследование. «Оказалось, что икона в простой деревянной раме, суздальской работы, 9 лет без стекла, лик Николая изображен на дереве, ничего особенного не представляет, на котором только остались следы от царапин от вытирания образа». Икона была покрыта тонким металлом, «цвета американского золота», по углам – цветы. «При первом же осмотре иконы при солнечном свете открылось, что икона недавно вытиралась от пыли, следы которой остались по краям ризы». Священник Липский стал вытирать оставшуюся пыль и обнаружилось, что «на лице остались следы извести, попавшей сюда во время побелки. Видно было, что эта известь вытиралась самой хозяйкой дома». Когда хозяйку, Агриппину Серчел, стали расспрашивать о

распускаемых по селу слухах об обновлении этой иконы, она рассказала, что накануне храмового праздника к ней в дом зашла незнакомая женщина лет 55, которая просила милостыню. Эта женщина сразу посмотрела на икону св. Николая и сказала хозяйке, что она и находящаяся рядом икона Божьей Матери обновленные. Комиссия осмотрела и вторую икону, обе обновленными не были признаны. Это решение было объявлено собравшимся односельчанам. Что касается слухов об обновлении икон, то их якобы распространяла нищая в с. Перерытом. Обе иконы у граждан Серчел были изъяты и переданы в местную церковь, сделано это было через священника Липского[62]. Реакция органов власти на обновления икон была однозначно негативной. Обновления расценивались не иначе, как провокация, как сфальсифицированные жителями и священниками явления, имевшие цель разжечь религиозный фанатизм среди населения.

Ухудшалось положение верующих, особенно членов религиозных общин и приходских советов, они ограничивались в гражданских правах. К представителям церковного актива применялись различные меры: «поражение» в гражданских правах на определенные сроки и лишение избирательных прав, увольнения с работы, исключения из профсоюзных организаций, «Комитетов незаможных селян» (КНС), повышение земельного налога. Совмещение должностей в органах Советской власти, начиная с низовых сельсоветов, с членством в составе «пятидесяток», считалось нежелательны и недопустимым. Перед выборами в местные органы власти избиркомы обязаны были отслеживать кандидатов – членов «пятидесяток» и правления религиозных общин – и включать их в «черные списки»; вышедшие из состава правления, до этого фигурировавшие в списках, по усмотрению избиркомов могли быть «восстановлены в правах» при условии, что они докажут «лояльное отношение к Советской власти». Если представители церковного актива все же оказывались избранными в местные советы, предписывалось им «не доверять видных заданий и

осторожно проводить принцип их постепенной замены»[63]. Так, в 1924 г. с жалобой в органы НКВД обратился житель с. Красногорка Голованевской волости Первомайского уезда Одесской губернии Никофор Гаврилович Рымарь – по поводу исключения его из КНС, так как он входил в приходской совет общины[64].

Ограничивалась возможность осуществлять добровольные сборы и пожертвования среди верующих на нужды приходов и церквей. На запросы с мест о том, как реагировать на такие сборы, Одесский окружной адмотдел разослал в райисполкомы инструкцию. Органы власти «формально не вправе запрещать... добровольные сборы», отмечалось в ней, но учитывая тяжелое экономическое положение, когда в средствах нуждаются школы и больницы, «трата народных денег на постройку молитвенных зданий является не только нецелесообразной, но и преступной с государственной точки зрения». Рекомендовалось убеждать верующих тратить собираемые деньги на школы или больницы и, если агитация не будет иметь успеха, «настаивать на ассигновании не менее 50 % собираемых сумм на нужды культурно-просветительных и лечебных учреждений»[65].

НКВД УССР циркуляром от 11 марта 1924 г. было разрешено ходить по домам верующих при собирании добровольных пожертвований; добровольные даяния, собираемые духовенством при исполнении религиозных обрядов, также допускались. Однако сборы на содержание хоров и причта не были разрешены. На заседании Президиума ЦИК МАССР 5 июня 1925 г. было утверждено постановление ЦИК и СНК МАССР «О порядке производства всякого рода сборов и пожертвований». Без разрешения ЦИК МАССР собирать пожертвования запрещалось. Была прописана процедура сборов: они должны быть исключительно добровольными, решение должно быть принято на сходах или собраниях большинством голосов граждан, участвовавших в голосовании; они не были обязательны для граждан, не принимавших участия в голосовании или проголосовавших против. Участие местных – финансовых и административных – органов в

сборах запрещалось. Учреждения, общества или лица, проводящие сборы без разрешения в установленном порядке, привлекались к судебной ответственности[66].

Тяжелым бременем на прихожан и служителей культа ложились налоги. Но обращения в органы власти с просьбами о пересмотре налоговой системы в отношении церковных общин и священников (их сложении или хотя бы снижении) оставались безрезультатными. Так, в марте 1924 г. в Одесский губликвидком с заявлением обратились представители правления религиозных общин г. Тирасполя с просьбой о сложении налогов с церквей. Заявление было рассмотрено на заседании ликвидационной комиссии 24 марта; вынесено было постановление «отказать». Постановление ликвидкома было затем утверждено Малым Президиумом Одесского губисполкома на заседании 8 апреля 1924 г.[67]

Священнослужители попадали под все более жесткий всеобъемлющий контроль государственных структур. Мероприятия советской власти по отношению к духовенству, основанные на законодательных актах и подзаконных нормативных документах, преследовали целью ограничение влияния духовных лиц на население. В исполнение принятого 18 декабря 1917 г. декрета о гражданском браке и гражданской метрикации НКВД УССР 11 августа 1921 г. был издан циркуляр, запрещавший духовенству осуществлять «бракоразводные и иные функции» (церковные обряды) без обязательной предварительной регистрации в ЗАГСе актов гражданского состояния. Со священников брали «подписки о прекращении», занимались этим местные исполкомы или ликвидкомиссии; в Тираспольском уезде эта работа была проведена уже осенью 1922 г., в Одесской губернии проверкой соблюдения данного постановления занимались в 1923 г. Нарушивших постановление привлекали к судебной ответственности[68]. В Балтском округе исполком 3 января 1924 г. принимает аналогичного содержания постановление: «воспретить служителям культов всех вероисповеданий совершать религиозные обряды

(крещение, обрезание, венчание, снятие церковного благословления, погребение или иных...) без предварительного предъявления им... свидетельств о состоявшемся регистрировании местным подотделом записей актов гражданского состояния соответственных фактов (рождения, брака, развода и смерти)». Нарушителям постановления грозило привлечение к судебной ответственности по ст. 123 УК УССР[69].

Запрещено было духовенству преподавание религиозных вероучений во всех государственных, общественных и частных учебных заведениях. Обучать религии можно было в частном порядке (согласно декрету об отделении церкви от государства и школы от церкви). Однако каким именно образом священникам можно было организовать преподавание в частном порядке, не прописывалось. Впоследствии им и вовсе было запрещено организовывать группы для изучения религии. Именно с такой формулировкой ЦИК МАССР утвердил Постановление «О порядке ведения частных занятий с детьми» (5 июня 1925 г.)[70].

Священно- и церковнослужители подлежали учету органами НКВД и обязаны были проходить регистрацию. Эти мероприятия могли проводиться одновременно, но преследовали разные цели: «получение полной характеристики каждого служителя культа, его прошлого, политическую и церковную ориентировку» – учет, проведение «постоянного, непрерывного надзора в области переездов служителей культа, препятствуя их скоплению и агитационной деятельности» – регистрация[71].

О правилах разъездов священнослужителей по приходам отмечалось выше; за разрешающей визой непременно нужно было обращаться к губернским, окружным либо районным органам власти. Так, 22 апреля 1924 г. в Одесскую губликвидкомиссию обратился с заявлением, в котором просил выдать разрешение на поездку в Приднестровские приходы, епископ Ювеналий. Ликвидкомиссия рассмотрела заявление на заседании 19 мая и вынесла разрешающее

постановление. Одесский окружной админотдел в начале осени 1924 г. отдал распоряжение начальникам райотделов милиции осуществить проверку «всех служителей культов всех видов и направлений, состоящих на службе в религиозных общинах, монастырях либо заштатных, в том числе и проповедников сект, монахов ликвидированных монастырей», которые фактически они выполняли религиозные требы, взяты ли они на учет и регистрацию. Отдельно проводились кампании по «выявлению и регистрации благочинных, являвшихся церковными администраторами и... влиявших на религиозную жизнь», в ходе которых выявлялся «антисоветский элемент», и только «лояльных к Советской власти» регистрировали[72].

К концу октября 1924 г. в Одесском округе было зарегистрировано 303 человека; в Балтском округе было зарегистрировано 322 священнослужителя, при этом часть духовенства, «разъехавшаяся без предварительного учета», была «предана суду». На учете Балтского райисполкома к 25 ноября 1925 г. находились 78 священнослужителя. В апреле 1925 г. постановление об учете служителей культов было издано и НКВД МАССР. К июню на учет были взяты: 35 протоиереев, 213 священников и пятеро священнослужителей, прибывших из разных местностей, 44 дьякона, а также двое ксендзов, 15 раввинов и пять чтецов торы, 11 сектантских проповедников. Было осуждено двое священнослужителей «за нарушение правил взятия на учет» и «присвоение функций общины»[73].

Представители власти воспринимали духовенство не иначе, как «контрреволюционеров в рясе», врагов Советской власти и отношение было соответствующим. Нередки были жалобы священников на грубое поведение и обращение представителей органов власти, неуважительное отношение к религиозным чувствам верующих (это выражалось, например, во вхождении в храмы в головных уборах, курение «табаку» в храме, выступлениях в храмах с антирелигиозной агитацией и т. п.). В первой половине 20-х годов аресты священнослужителей были немногочисленны (по сравнению с 30-ми годами).

Причиной арестов выступали в основном нарушения предписаний органов власти, касающихся запретов проводить религиозные обряды без предварительной регистрации ЗАГСом, правил разъездов, регистрации и учета духовенства, случались аресты за фальсификацию «чудес». Массовые аресты по обвинению в контрреволюционной деятельности, антисоветской агитации были еще впереди.

Тем не менее, административное давление на духовенство, дополняемое антирелигиозной агитацией, было нередким явлением. К священникам применялись, к примеру, административное выселение без суда или не дожидаясь суда; репрессивными мерами и грубым отношением их заставляли выселяться из занимаемых помещений. Такие явления имели место в 1924 г. в Балтском, Рыбницком и Крутянском районах. В Рыбнице в доме, отобранном у священника, разместили «оклодок погранпоста»[74].

Для проведения антирелигиозной пропаганды тенденциозно подбирались компрометирующие духовенство факты, случаи недостойного поведения церковнослужителей и священников: пьянство, мелкие драки, снятие сана и т. д. Такие задачи напрямую ставились структурным подразделениям НКВД. Так, в протоколах заседаний, отчетах о деятельности Одесской губернской и окружной ликидкомиссий за 1924 г. приводятся следующие случаи: в с. Реймеровском Дубоссарского района «15 мая священник забрался в [дом] гр. Павловскому Спиридону, где пьянствовал»; «в Григориопольском районе при похоронах одновременно двух кулаков с двумя попами, одного обвязали ручниками, а другого за неимением свободного ручника не обвязали. Потерпевший поп вырвал у другого ручник при публике на улице, мотивируя, что его седмица»[75]. В Слободзее «в сторожке церкви духовенство при дележе собранных денег и калачей перессорилось и дело дошло до драки. Религиозная община на общем собрании постановила удалить их из общины»; «священник Тейской религиозной общины Орлов обвинялся председателем рел. общины в пьянстве, ругательстве и побоях». В мае этого же года в

с. Михайловка, Вознесенского района, Николаевского округа снял сан священник Дмитрий Лебедев. Он «в храме перед началом богослужения заявил гражданам, что все время морочил им голову». После снятия сана Д. Лебедев подвизался на поприще антирелигиозной пропаганды и ходатайствовал «о восстановлении его в гражданских правах»[76].

В этом же году снял сан священник С.И. Рапге (в каком селе служил – не указывается). К какому движению – тихоновскому или обновленческому – принадлежали названные священники, не указывалось. В конце 1925 или начале 1926 годов заявление о снятии сана написал священник с. Сербово Воронин (обновленец). Воронина комиссия по религиозным делам при Агитационно-пропагандистском отделе Молдобкома КП(б)У постановила «использовать…таким образом, чтобы он на время перешел в число «тихоновцев» с целью проникновения в их среду, разложения их и выявления вредных элементов»[77]. Однако случаев недостойного поведения священнослужителей, которые могли быть использованы для антирелигиозной пропаганды, вероятнее всего, было немного; на основании сохранившихся сведений делать выводы о проявлении тенденции к снятиям сана не представляется верным и соответствующим действительности.

Вместе с тем, нельзя не признать наличие ряда проблем церковной жизни Приднестровья первой половины 1920-х годов. Реалии того времени – кардинальный слом всех привычных устоев жизни, обновленческий раскол в РПЦ и автокефальное движение на Украине, церковная и религиозная политика Советской власти – отразились и на жизни верующих. Среди прихожан происходил «упадок религиозности», многие поддавались на агитацию либо сектантов, либо атеистов. Многие выходили из состава религиозных общин по этим причинам, а также из-за опасения подвергнуться давлению или прямому насилию представителей местных органов власти.

Весьма показательным для понимания совокупности проблем, с которыми приходилось сталкиваться в повседневной практике священникам на периферии, является письмо протоиерея Порфирия Мышевского, священника м. Рыбница, отправленное им в Москву, в редакцию журнала «Христианин», 14 июля 1925 г. Судя по письму, сельские священники оказались не вполне подготовленными к борьбе с безбожниками. Протоиерей П. Мышевский «умоляет» редакцию выслать литературу «по вопросам злобы дня: борьба с неверием, материализмом, тихоновщиной». Он просит «научить доказательствам бытия Бога, творения мира, загробной жизни, применительно к опровержениям толкования этих вопросов естественниками», так как «живя в глухих селах, мы не можем освежить свои познания в новом направлении». Заодно протоиерей подверг критике содержание первых номеров журнала (слишком академического по характеру на его взгляд), которые «верующим простым сердцем читать давать нельзя – один соблазн и искушение, а нам стыд». «Спасайся кто как может» – если такой лозунг печатают в центральном журнале – «то что же нам делать?». Вероятно, имеется ввиду вынесенная в прессу дискуссия обновленцев с тихоновцами. П. Мышевский справедливо замечает, что «в спорах и распрях.. растеряем паству окончательно и тогда некого будет пасти». Он уверенно пишет о «разделении... сверху», о том, что на местах все «замучены» и «не знают, кого слушать». Протоиерей призывал: «объединяйтесь все на почве Евангельской любви, забудьте все споры, спасайте веру, пока еще не поздно», «пишите… статьи коротенькие, исполненные любви и мира, а не брани и свары»[78]. Таким образом, главные проблемы, с которыми столкнулись сельские священники – это противодействие неверию, распространению атеизма и потеря части паствы; упреки в адрес церковного руководства, не решающего проблему раскола, из-за чего на местах священники находились в неопределенном положении, и призывы к объединению.

Несмотря на перечисленные проблемы, нет оснований утверждать о массовом «отходе» населения от церкви и утрате веры. Большинство населения, особенно в селах, по-прежнему ходили в церковь на богослужения, участвовали в обрядах (например, исповеди, причастия, венчания, отпевания и др.). Среди них были не только кулаки, как принято было утверждать в антирелигиозной агитации тех лет, но и середняки и бедняки. Это обстоятельство вынуждены были констатировать в своих отчетах представители местных органов власти. К примеру, секретарь Бирзульского райпарткома докладывал на заседании Бюро Молдобкома 17 февраля 1925 г. о росте религиозных общин и вхождении в них членов КНС. На заседании центральной антирелигиозной комиссии при АПО Молдобкома 26 февраля 1925 г. тоже шла речь о том, что «наблюдается сильная тяга крестьян в религиозные общины» и «массовые вступления КНС в религиозные общины». Результатом стала проверка рядов КНС и исключения из их состава верующих, особенно представителей церковного актива. Количество исключенных наверняка было значительным, потому что на заседании Бюро Молдобкома 9 марта 1925 г. по докладу о состоянии КНС постановили «считать ненормальным наличие большого числа исключений из КНС… и не допускать массовые чистки (за религиозные убеждения)»[79].

«Незаможников» (бедняков) или комсомольцев, состоящих в религиозных общинах, считали несознательными и «прорабатывали» на всех уровнях: собраниях КНС, комсомольских собраниях, в беседах с представителями органов власти. Так, после проверки областной контрольной комиссией Молдобкома КП(б)У МАССР весной 1925 г. Балтского района выяснилось, что в с. Ракула перед Пасхой трое комсомольцев (Темаковский, Самотень, Кропенко) написали заявление в религиозную общину, «пришли к попу с просьбой исповедать их и причастить». «Поп этот вопрос поставил на разрешение в церкви и после службы прочел заявления перед всеми молящимися», далее обратившись к прихожанам с

проповедью-призывом: «Братья и сестры, простите их так, как Иисус Христос прощает нас – они заблудились и не знали, что делают». В беседе один из комсомольцев на вопрос, что побудило его написать такое заявление, ответил, что заставило его так поступить тяжелое материальное положение; за этот поступок один односельчанин ему своими силами вспахал полдесятины земли, а другой снабдил продуктами. О последствиях такого шага для комсомольцев нам не известно. Из 110 поступивших на рассмотрение в ОКК КП(б)У МАССР в период с февраля по июнь 1925 г. дел 5 классифицировались по обвинению в «религиозных предрассудках»[80].

В первой половине 1920-х годов начали проводиться закрытия церквей и молитвенных домов. В Балтском округе постановлением окружной ликвидкомиссии от 21 марта 1923 г., подтвержденным распоряжением губернского отдела управления от 17 марта, в феврале было осуществлено закрытие Феодосиевского мужского монастыря в г. Балта. Здание было передано в ведение клуба Спартак, позже под детский городок. Тем же постановлением ликвидкомиссии был закрыт монастырь «Воздвиженка–Рай» в с. Липецкое Ананьевского уезда, проведено решение было в январе 1923 г. Здание было передано сельскохозяйственной трудовой артели, на иждивении которой находился детский дом. Этот монастырь, хотя и причислялся властями к православному, относился к секте иннокентьевцев, о чем будет сказано ниже. По ходатайству КНС закрыта была церковь в с. Познанка Балтского округа. Мотивировалась просьба тем, что в селе есть еще одна церковь, которой вполне хватает для обслуживания верующих. Постановление о закрытии окружной ликвидком вынес 12 сентября 1923 г., в то же день оно было утверждено президиумом окружного райисполкома. Здание закрытой церкви было передано сельсовету. Осенью 1923 г. за хранение контрреволюционной литературы была предпринята попытка закрытия церкви в с. Точилово Балтского округа, однако окрликвидкомиссия постановила «церковь открыть, а двадцатку предать суду для привлечения к

ответственности» (решение от 11 октября). К этому времени в округе были также закрыты два старообрядческих молитвенных дома и 43 синагоги[81].

В 1922 г. в с. Пасицелы Балтского района постановлением окрликвидкома закрыт Серафимовский православный монастырь. Здание его не использовалось, к тому же постановление о закрытии не было утверждено НКВД. Находящаяся при монастыре церковь была «отдана в аренду», но «это место является сборищем для контрреволюционных целей и очагом распространения венерических заболеваний и местом сборища тихоновцев». Именно в такой интерпретации вопрос о Пасицельском монастыре рассматривался на заседании Балтской ликвидационной комиссии 7 июля 1924 г. Постановлением ликвидкомиссии Балтскому райисполкому поручили опечатать монастырь, а здание использовать по своему усмотрению. Решили возбудить ходатайство перед губликвидкомиссией о закрытии церкви при монастыре, «принимая во внимание, что... церковь... служит причиной сборища всякого контрреволюционного элемента тихоновщины и очагом венерической заразы и что в с. Пасицелы имеются еще две церкви».

В 1924 г. в г. Тирасполе по инициативе администрации 152 полка была закрыта церковь 56-го Житомирского полка, здание отдали под клуб 152 полку. В м. Рыбнице закрыли Николаевский молитвенный дом, здание которого отдали культпросвету. В г. Балте закрыли 6 молитвенных домов (в том числе один старообрядческий), 5 синагог. С ходатайствами о закрытиях, кроме ликвидкомиссий, выступали общественные организации, к примеру, профсоюзы, комитеты незаможных крестьян. Всего по Балтскому округу было закрыто 27 «молитвенных установлений», по Одесскому – 91[82].

Широкую огласку получило дело о закрытии церкви и подворья св. Пантелеймона Пасицельского Успенского мужского монастыря в с. Кошница Дубоссарского района. С инициативой о его закрытии в 1923 г. выступила погранохрана ГПУ. Представителям

Пантелеймоновской церкви было отказано в заключение договора на передачу здания в пользование, о чем Одесский окрисполком информировал 19 января 1924 г. в секретной докладной записке губликвидкомиссию. В документе указывалось, что подворье монастыря находится на расстоянии 15 саженей от границы с Румынией на берегу р. Днестр и обслуживается 11-ю монахами, занимающимися сельским хозяйством. Одесская губликвидкомиссия на заседании 4 февраля утвердила отказ окрисполкома о заключении договора на Пантелеймоновскую церковь.

Верующими, судя по развернувшимся далее событиям, была предпринята попытка не допустить закрытия. 21 августа 1924 г. начальник Одесского губадминотдела Барышев обращается с запросом в погранчасть ГПУ, в котором просил разъяснить – чем руководствовалась погранчасть и чем объясняется спешность выселения монахов и закрытия церкви. Распоряжение сверху о выяснении обстоятельств закрытия монастыря и церкви и роли в этом деле погранзаставы получил также начальник окрадминотдела. Оказалось, что начальник Григориопольского погранпоста Державец получил приказ из Рыбницкого погранотделения ГПУ, основанием которому послужило распоряжение начгуботдела ГПУ Заковского, выселить монахов и занять помещение для погранкордона с. Кошницы.

Вопрос о выселении монахов возник с начала 1923 г., когда пограничники стали замечать посылаемые за границу сигналы. Мотивом закрытия монастыря послужило его расположение, которое якобы давало возможность монахам «сигнализировать на румынскую сторону и принимать обратные сигналы». «Монахи представляли из себя элемент крайне неблагонадежный и настроенный враждебно по отношению к Советской власти», это могло отразиться на общем состоянии охраны границы. Поэтому погранчасть вышла в губисполком с ходатайством о выселении монахов и размещении в помещениях монастыря погранзаставы, на что было получено согласие. Для ликвидации монастырского подворья и церкви была

создана комиссия в составе: председателя Дубоссарского РИКа Посполис, начальника погранпункта Григориопольского района Державцева, уполномоченного ГПУ по Седьмому Одесскому округу Британа, а также представителей от сельсовета, религиозной общины Пантелеймонвского монастыря и Михайловской церкви (двое священников и настоятель). Все вещи богослужебного характера по описи были переданы в Михайловскую церковь с. Кошницы.

В отчетах о прошедшем закрытии начальника окружного админотдела отмечалось, что волнений во время «ликвидации» не было, так как приверженцев у монастыря было мало и те кулаки. Кроме того, население знало о вышедшем постановлении Одесского викариатства и Григориопольского благочиния о закрытии монастыря по причине того, что «монахи вели разгульную и распутную жизнь и компрометировали духовенство». Более того, монастырь был закрыт по просьбе самого настоятеля, которому отвели другую церковь, о чем уже составлен договор.

19 ноября 1924 г. Одесский губадминотдел отослал всю переписку по закрытию Пантелеймоновского монастыря и церкви при нем в НКВД. В свою очередь, админотдел НКВД обратился в управление делами ВУЦИК с просьбой рассмотреть данный вопрос на заседании Малого Президиума ВУЦИК. Заседание (закрытая часть) Малого Президиума ВУЦИК состоялось 25 ноября 1924 г. Президиум, заслушав дело о Пантелеймоновском монастыре, постановил «согласиться с решением комиссии по церковным делам и Пантелеймоновский монастырь в селе Кошицы Дубоссарского района закрыть. Что же касается церкви в с. Кошицы, этого же района, то церковь оставить в распоряжении верующих». Выписка из протокола закрытой части заседания Малого Президиума ВУЦИК УССР была подписана председателем Петровским, уведомление и копия были отосланы в Одесский губадминотдел 12 декабря 1924 года[83].

Закрытия продолжались и впоследствии. По данным на февраль 1923 г., в Тираспольском уезде насчитывалась 91 церковь, а к декабрю 1924 г. в Григориопольском, Слободзейском и Тираспольском районах осталось 47 действующих церквей и молитвенных домов[84].Все же в массовом порядке закрытия церквей в Приднестровье в первой половине 1920-х годов не было. Большинство храмов в Приднестровье будут закрыты позже, в середине 1930-х годов. В рассматриваемый же период даже предпринимались попытки строительства новых зданий для молитвенных домов и церквей. Так, осенью 1924 г. жители с. Диагора Алексеевского района Балтского округа начали строить церковь. Властями округа по данному факту было начато расследование, а строительство приостановлено до его окончания. Весной 1925 г. сгорел храм в с. Ташлык; верующие обратились в Одесский губадминотдел с заявлением, в котором просили разрешить строительство нового здания храма взамен сгоревшего[85]. В с. Бутор Григориопольского района в 1924 г. верующими было выкуплено недостроенное здание. Строить его начали в 1905 г., предназначалось оно для дома священника, но после революции строительство было прекращено. Теперь здание достроили и основали вторую церковь, несмотря на все противодействие местного КНС, намеревавшегося получить его под школу. Причем торги были устроены местным райисполкомом, выкупили за 655 руб. недостроенное здание пятеро сельчан во главе с Карпом Богатым (кулаки – по определению КНС)[86].

Церковная жизнь Приднестровья характеризовалась широким распространением сект различного толка, из всех наибольшее развитие получила секта иннокентьевцев. Секта сформировалась еще в дореволюционное время, в 1911 г. В ее состав входили бессарабцы, в силу своих убеждений они покидали местожительства, хозяйство и бродили по селам, попрошайничая и заодно ведя религиозную пропаганду. Основатель секты Иннокентий – иеромонах (архимандрит) Балтского Феодосиевского монастыря. В 1910–1913 годах

поток богомольцев в монастырь из различных областей Бессарабии и некоторых из Херсонской губернии был нескончаемым. Все шли поклониться мощам Феодосия Левицкого, а заодно и живому святому Иннокентию. Поток стал настолько велик, а последствия богомолий для многих верующих настолько тяжелы (вплоть до психических заболеваний, смерти), что в дело вмешался Синод РПЦ, вынесших заключение по этому делу. В заключении отмечалось, что проповедь иеромонаха Иннокентия сводилась к учению о конце света и приближении страшного суда, поэтому он призывал всех к немедленной продаже имущества для достижения спасения. Он учил, что супружество и рождение детей в освященном таинстве брака – это мерзость перед богом, а свободная любовь угодна богу. Главное средство исцеления от всех болезней – его молитва и масло из лампад от гроба священника Феодосия Левицкого. Чесотка и демонизм – это верный путь к спасению, так как при посредстве этих болезней люди очищаются от грехов. Его учение и деятельность Синодом были признаны источником физических и душевных страданий паломников, причиной демонических и нервных заболеваний и даже смертей среди населения[87]. После такого заключения Синода о продолжении деятельности Иннокентия в Феодосиевском монастыре не могло быть речи и он со своими последователями обосновался в с. Липецком Балтского уезда. Кстати, в марте 1923 г. гроб священника Левицкого, «кандидата в святые», умершего 77 лет назад, был вскрыт по распоряжению местных властей. Обнаружили «истлевший и распавшийся скелет», о чем был составлен акт[88]. Сделано это было, вероятно, в целях борьбы с иннокентьевцами, почитавшими Феодосия святым.

В 1920 г. «монастырь» иннокентьевцев, известный как «Рай», был закрыт местными властями. Но это не означало исчезновения почитателей Иннокентия. В последующие пять лет иннокентьевцы действовали в Слободзейском, Крутянском, частично Каменском районах, в Ананьевском и Алексеевском районах их насчитывалось

около 300 человек, они снова стали селиться в с. Липецком. Вторично иннокентьевский монастырь «Воздвиженка-Рай» был закрыт в январе 1923 г. и реорганизован в сельскохозяйственную коммуну «От тьмы – к свету». Но и после этого группа активных иннокентьевцев обосновалась вблизи коммуны, где вырыли пещеры, назвав свое место обитания «Новым Раем». Туда снова стали стекаться последователи секты, оттуда монахи направлялись по селам для агитации и сбора продуктов. Жители с. Липецкое отрицательно относились к «Раю», воочию убедившись в том, что это не святыня, а гнездо «разврата и шарлатанства». Поэтому на общем сходе сельчане вынесли решение, поддержанное постановлением сельсовета, о ликвидации вновь организовавшегося «Рая». Об этом были проинформированы местные власти и Молдобком. Между членами коммуны «От тьмы – к свету» и монахами-иннокентьевцами неоднократно случались трения «на политической и экономической почве». «Монахи-изуверы» озлобились против членов коммуны, старались всякими методами подорвать ее экономическое развитие[89].

В итоге власти МАССР в начале 1925г. решили принять меры к ликвидации «нового Рая» и выслать монахов (70 человек) за пределы республики. С письмом по этому вопросу к секретарю ЦК КП(б)У Квирингу обратился секретарь Молдавского Областкома Бадеев. В нем он отмечал, что монахов – иннокентьевцев бывшего «Рая» (фанатиков и шарлатанов), к которым крайне отрицательно относятся местные жители за царившие там разврат и шарлатанство, следует выдворить из МАССР, так как есть «тенденция к расширению их влияния». Далее в письме отмечалось, что молдаване Приднестровья совершают туда паломничества и несут хлеб и другие продукты.

Ходатайство о выселении монахов возбудил Ревком МАССР, обратившийся с этой просьбой в ВУЦИК, который на заседании Малого Президиума от 2 февраля 1925 г. согласился ее удовлетворить, о чем было послано соответствующее извещение в ЦК КП(б)У 23 июня 1925 г. Этот вопрос рассматривался также на заседании

Президиума Антирелигиозной комиссии в Харькове 14 мая 1925 г., постановившей провести решение через НКВД и Одесский губотдел ГПУ после утверждения ВУЦИК[90]. Решение о выселении иннокентьевцев Молдобласткомом было согласовано с ГПУ УССР. Операцию решено было произвести в ночь с 3 на 4 ноября и возложить на ГПУ. Актив иннокентьевцев предполагалось разбросать по разным местам. Выселены они были в Харьков. Несмотря на предпринятое выселение, Молдобластком отдавал себе отчет в том, что ликвидация центра иннокентьевцев не означает уничтожения иннокентьевщины как явления, что возможны рецидивы и группировка попытается организоваться в других районах. Поэтому на места, где иннокентьевцы пользовались влиянием, был разослан циркуляр, указывавший на необходимость проведения осторожной антирелигиозной пропаганды по разъяснению вреда иннокентьевщины[91].

Подводя итоги рассматриваемой проблемы, следует подчеркнуть основные положения. В Приднестровье, являвшемся в 1920-х годах составной частью Украины, РПЦ не сумела избежать расколов. Здесь действовали тихоновские и экзархистские, автокефальные, обновленческие приходы, а также приходы СОДАЦ.

Автокефалисты, стоящие на позициях украинизации богослужения и независимости от РПЦ и Московского патриарха, большее влияние имели среди украинского населения. Однако значительного распространения автокефальные приходы не получили, в основном по причине давления со стороны власти.

Общины СОДАЦ, более многочисленные в сравнении с автокефальными, все же уступали в численности тихоновским и обновленческим общинам, между которыми и развернулась основная борьба за приходы. Перевес в этой борьбе был на стороне обновленческих общин, пользующихся известной поддержкой органов власти. Униатские общины, имевшие распространение в некоторых регионах Украины, в Приднестровье не были зафиксированы.

Широкое развитие получило сектантство, из которого наиболее специфическим явлением была иннокентьевщина. Органами власти были предприняты решительные меры к ликвидации иннокентьевщины, в то же время другие секты, действовавшие в Приднестровье (баптисты, адвентисты, иеговисты, пятидесятники и пр.) запрещены не были. Объясняется это, на наш взгляд, специфической деструктивной идеологий и практикой иннокентьевцев, настроенных к тому негативно к мероприятиям Советской власти.

Религиозные общины после оформления и регистрации получали в пользование здания церквей и богослужебное имущество и могли еще беспрепятственно совершать религиозные обряды в установленном порядке (некоторые – с дополнительного разрешения власти). Однако административное давление на верующих, членов церковного актива, духовенство уже имело место, начались закрытия церквей и молитвенных домов, аресты духовенства – пока еще не в массовом масштабе.

На основе законодательной базы происходила выработка нормативной практики, проводящая государственную политику по отделению церкви от государства и школы от церкви. Конечной целью государства было разложение и разгром церкви – института, не соответствовавшего материалистическому мировоззрению строителей коммунизма и не совместимого с социалистическим обществом.

---

[1] *Цыпин В.*, прот. История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М., 1994. С. 44.

[2] *Алексеев В.А.* Иллюзии и догмы. М, 1991. С. 41.

[3] Там же. С. 43–44, 107–108.

[4] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 37.

[5] *Слободянюк П.* Украинская церковь: история разрушения и возрождения. Научное исследование, приуроченное 2000-летию Рождества Христова // Хмельницкий, 2000. С. 136–145.

[6] *Андрусишин Б.И.* Церковь в Украинской державе 1917–1920 гг. (период Директории УНР). Киев, 1997. С. 79–81.

[7] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 136–145.

[8] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 37 – 38.

[9] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 145.

[10] Протокол № 2 заседания комиссии по проведению отделения церкви от государства» (Антирелигиозной комиссии ЦК РКП(б)) // Архивы Кремля. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. М.-Новосибирск, 1997. С. 335.

[11] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 145; *Головащенко С.И.* История христианства. Киев, 1999. С. 281.

[12] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 48–49, 56–58.

[13] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 146.

[14] Архивы Кремля. Кн. 2. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Новосибирск – М., 1998. С. 535, 538, 546, 555–559, 573.

[15] *Дионисий (Абрамов), прот.* Тираспольские архиереи советского периода. // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. Тирасполь, 2003 г. № 7. С. 83.

[16] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 22, 23.

[17] Центральный государственный архив высших органов власти Украины (далее – ЦГАВОВУ). Ф. 5. Оп. 1. Д. 1965. Л. 148, 149; Оп. 2. Д. 196. Л. 105.

[18] ЦГАВОВУ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1216. Л. 129. Ф. 5; Д. 1332. Л. 75.

[19] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 619. Л. 119, 121, 122, 131, 136. По Тираспольскому благочинию это: Николаевский собор и Троицкая церковь в г. Тирасполе, церкви: Успенская с. Ближний Хутор, Рождества Богородицы в с. Гребенниковы-Хутора, Иоанно-Богословская в с. Новая Славяно-Сербка, Космо-Дамиановская в с. Ермушкин-Хутор, Димитриевская в с. Суклея, Николаевская в с. Карагаш, Успенская в Слободзее, Параскевиенская в с. Тея, Николаевская в с. Спея, Параскевиенская в Терновке, Архангело-Михайловская в с. Парканы и одноименная в с. Токмазея, Успенская в с. Незавертайловка, Архангело-Михайловская в с. Малаешты-1, Покровская в с. Чобручи, Николаевская в Глинном, Покровская в с. Коротное, Георгиевская в с. Ташлык, Архангело-Михайловская в с. Бутор, Константино-Еленинская в с. Розалиевка, Васильевская в с. Адриановка, Анастасиевская в с. Анастасиевки, церковь Рождества Богородицы в с. Бирносова, Николаевская в с. Григорьевки (Зининово), Покровская в с. Брашениновка (Толмачевки), Архангело-Михайловская в м. Бузиново, Рождества Богородицы в с. Краснополя (Пономарево), Преображенская в с. Васильевки

(Малигонова), Георгиевская в с. Гиржева, Иосифская в м. Понятовки, Николаевская при ст. Раздельная, церковь Нерукотворного образа в с. Денидова, Николаевская в с. Евгениевки, Спасская при ст. Затишье, церкви Рождества Богородицы и Вознесенская в с. Катаржино, Иосифо-Богословская в м. Гросулово, Успенская в с. Горьево, Вознесенская в с. Ново-Петровское (Савицкое), церковь св. апп. Петра и Павла в м. Петроверовка.

К Дубоссарскому благочинию относились церкви: Успенская соборная и Всех Святых в г. Дубоссары, Александро-Невская в с. Лунги, Архангело-Михайловская в с. Магала, Успенская в с. Коржево, Архангело-Михайловская в с. Кучиеры, Покровская в с. Роги, Успенская в с. Муловатое, Архангело-Михайловская в с. Погребы, одноименная в с. Кошница, Троицкая церковь в с. Дороцкое, Архангело-Михайловская в с. Перерытое, Николаевская в с. Гояны, Архангело-Михайловская в с. Дойбаны, Николаевская в с. Малаешты-2, Ильинская церковь в с. Илии, Рождества Богородицы в с. Дубовое, Иоанно-Богословская в с. Караманово, Предтеченская в с. Реймаровка, Васильевская в с. Васильевки, Иосифовская в с. Осиповки, Свято-Еленинская при Антониевском монастыре, Петропавловская в м. Павловки (Туманова), Вознесенская в с. Саше-Островское, Николаевская в с. Шибки, Вознесенская в г. Григориополь, Архангело-Михайловская в с. Делоково.

В состав Тираспольского благочиннического округа входили также единоверческие церкви: Покровская в г. Тирасполе и Казанская в с. Плосского.

[20] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1085. Л. 282; Д. 2190. Л. 173,174.

[21] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2190. Л. 175, 181, 186; Д. 2050. Л. 23, 29, 35, 59, 67, 74, 113; ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 113.

[22] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 221. Л. 20; Д. 197. Л. 13.

[23] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1965. Л. 148, 149.

[24] Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 196. Л. 57; Д. 197. Л. 13, 32, 33.

[25] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1085. Л. 108.

[26] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2050. Л. 142.

[27] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1085. Л. 108.

[28] *Васильева О.Ю.* Русская православная церковь и Советская власть в 1917–1927 годах //Вопросы истории. 1993. № 8. С. 45.

[29] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2050. Л. 29, 59, 67, 126, 142.

[30] Там же. Д. 2050. Л. 149, 138, 172.

[31] Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 213. Л. 140.

[32] Государственный Архив Одесской области (далее – ГАОО). Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 33.
[33] ЦГАВОВУ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1218. Л. 175; Д. 1216. Л. 182.
[34] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 145.
[35] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 197. Л. 196.
[36] ГАОО. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 32.
[37] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 197. Л. 32, 196.
[38] ГАОО. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 82–85.
[39] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 1046. Л. 23.
[40] Там же. Д. 1074. Л. 5.
[41] ГАОО. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 85.
[42] *Слободянюк П.* Указ. соч. С. 147.
[43] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 101.
[44] Центральный государственный архив общественных объединений Украины (далее – ЦГАООУ). Ф. 1. Оп. 20. Д. 2917. Л. 17; Д. 2144. Л. 35.
[45] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 825. Л. 104–107.
[46] ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2144. Л. 79.
[47] ЦГАВОВУ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1217. Л. 203–204.
[48] Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 197. Л. 23–32.
[49] ГАОО. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 31.
[50] ЦГАВОВУ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 261. Л. 2.
[51] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2050. Л. 172.
[52] ГАОО. Ф. Р–99. Оп. 1. Д. 222. Л. 13.
[53] Там же. Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 30.
[54] ЦГАВОВУ. Оп. 2. Д. 196. Л. 135.
[55] ГАОО. Ф. Р–966. Оп. 6. Д. 20. Л. 97об.
[56] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 195. Л. 39–40; Д. 196. Л. 207; Д. 197. Л. 32.
[57] ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2144. Л. 35–36, 53.
[58] Там же. Д. 825. Л. 98.
[59] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2050. Л. 113, 142.
[60] Там же. Оп. 2. Д. 196. Л. 56; Д. 195. Л. 39–40; Д. 197. Л. 32.
[61] Там же. Д. 195. Л. 39–40; Д. 175. Л. 79об.
[62] ГАОО. Ф. Р–969. Оп. 6. Д. 20. Л. 335, 336.
[63] Там же. Ф. Р–969. Оп. 6. Д. 20. Л. 164; Ф. Р–1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 43.
[64] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 222. Л. 11–12 об.
[65] Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1965. Л. 138.

[66] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (далее – АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 344. Л. 7; Д. 122. Л. 32–33.
[67] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 221. Л. 36, 35.
[68] Там же. Оп. 1. Д. 1332. Л. 57. Оп. 2. Д. 197. Л. 13.
[69] ГАОО. Ф. Р–99. Оп. 1. Д. 222. Л. 1.
[70] АОПОРМ. Ф. 49.Оп. 1. Д. 122. Л. 32.
[71] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 199. Л. 166, 5–5 об.
[72] ГАОО. Ф. Р–969. Оп. 6. Д. 20. Л. 506. Ф. 1015. Оп. 1. Д. 38. Л. 99.
[73] ЦГАВОВУ. Д. 197. Л. 32, 167–167 об.; Д. 825. Л. 147, 96, 98.
[74] ГАОО. Ф. 1915. Оп. 1. Д. 38. Л. 41, 15.
[75] Там же. Ф. Р–969. Оп. 6. Д. 20. Л. 97 об.
[76] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 196. Л. 135.
[77] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 2840. Л. 25; Д. 821. Л. 2.
[78] Там же. Ф49. Оп. 1. Д. 1303. Л. 58–59об.
[79] Там же. Д. 89. Л. 37, 54; Д. 341. Л. 4;
[80] ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2144. Л. 35–36, 53.
[81] Там же. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1772. Л. 113.
[82] ГАОО. Ф. 1915. Оп. 1. Д. 38. Л.38; ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 213. Л. 56–57; Д. 962. Л. 7–8.
[83] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 251. Л. 1–4, 6–10, 14.
[84] Там же. Оп. 1. Д. 2050. Л. 35; Оп. 2. Д. 1046. Л. 15–17.
[85] Там же. Оп. 2. Д. 197. Л. 196, 386.
[86] ГАОО. Ф. Р–969. Оп. 6. Д. 20. Л. 221.
[87] Реакционная роль религии и церкви. Архивные документы о деятельности священнослужителей в Молдавии / Под ред. А.И. Бибия. Кишинев, 1969. С. 165–170.
[88] ЦГАВОВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2190. Л. 182; Д. 2050. Л. 45–46.
[89] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 74. Л. 105а; Д. 88. Л. 11, 15, 46.
[90] ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 2380. Л. 28–29; Д. 2144. Л. 103,108.
[91] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 74. Л.105а; Д. 88. Л. 52; Д. 821. Л. 2; Д. 337. Л. 28.

Мощук А.В.

ОБЩЕСТВЕННАЯ И КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛЬСКОГО БУНДА НА БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ЗЕМЛЯХ ПОЛЬШИ В 1921–1939 ГОДАХ

Одним из наиболее важных направлений работы Бунда на территории Западной Беларуси являлось участие партии в деятельности еврейских профсоюзов и различного рода культурно-просветительских и образовательных организаций. Основную часть своей деятельности среди еврейского пролетариата партия проводила через профсоюзы. Основная масса членов и сторонников Бунда была сконцентрирована в подконтрольных партии классовых профсоюзах. Наименование «классовые» профсоюзы Польши, в том числе и еврейские, получили за признание классовой борьбы между владельцами предприятий и наемными рабочими.

Основой профсоюзной системы партии были многочисленные еврейские рабочие и ремесленные профсоюзы, основанные еще до 1918 г. Условия для развития классового профсоюзного движения возникли в годы первой русской революции, когда 4 марта 1906 г. был издан указ «Временные правила о профессиональных объединениях». Данный указ разрешал гражданам объединяться в профессиональные организации для защиты своих экономических интересов. В годы Первой мировой войны в 1915 г. в результате подписания соглашения между Социал-демократией Королевства Польского и Литвы (СДКПиЛ), левой частью Польской социалистической партии (ППС) и Бундом, на территории, оккупированной немецкими войсками, был создан Совет профсоюзов, в состав которого вошли и еврейские классовые профсоюзы[1]. Однако к моменту создания независимого польского государства он прекратил свое существование.

Окончательное формирование правового поля деятельности профсоюзов в Польше было сформировано декретом от 8 февраля 1919 г. «О временных правилах деятельности профессиональных союзов». В данном декрете оговаривались порядок регистрации и деятельности профессиональных организаций. Для легализации профсоюза его руководству необходимо было подать прошение о регистрации Главному инспектору труда в Министерстве труда. От профсоюзов требовалось подавать ежегодный отчет о своей деятельности Главному инспектору труда, а также запрещалось вносить текущие изменения в уставы организации без уведомления Инспектора труда.

Фактически после принятия данного декрета на территории Польши начинается процесс формирования классового профсоюзного движения, в состав которого вошли в основном чисто польские в национальном плане рабочие профсоюзные организации. В июле 1919 г. в Варшаве была образована Центральная комиссия классовых профсоюзов, которая объединяла все рабочие профсоюзы польской республики.

Однако параллельно с Центральной комиссией классовых профсоюзов для координации деятельности еврейских профсоюзов было создано самостоятельное объединение еврейских классовых профсоюзов – Союз классовых профсоюзов (СКП). С самого начала существования СКП позиции Бунда в нем являлись доминирующими. Однако, мы не можем не отметить постоянную борьбу, которую вела партия в рамках СКП с Поалей Сион правой и Поалей Сион левой.

Окончательное объединение Союза классовых профсоюзов с Центральной комиссией классовых профсоюзов состоялось в конце 1921 г. Данное объединение осуществлялось на следующих условиях:

1. Для защиты прав еврейских рабочих на местах создавались единые организации, которые подчинялись централи в Варшаве;

2. Представителям еврейского пролетариата гарантировалось участие в работе центральных и местных органах управления профсоюзами;

3. Еврейские профсоюзы сохраняли свой собственный организационный аппарат, который имел право вести делопроизводство на идиш, кроме случаев переписки с центральным аппаратом;

4. При центральном органе управления объединенными профсоюзами – Центральной Комиссии – создавался специальный отдел – Культур-Амт – для проведения агитационной и культурно-просветительской работы среди еврейского пролетариата[2].

В результате данного объединения Культур-Амт составил отдельную секцию при Центральной комиссии классовых профсоюзов. Состав данного органа формировался конференцией региональных организаций края. На местах создавались местные городские и окружные отделы, а также местные советы еврейских профсоюзов, в состав которых могли входить евреи, являвшиеся членами других профсоюзов. Данные органы осуществляли руководство профсоюзами, входившими в состав Центральной комиссии классовых профсоюзов, на местах. При городских и окружных отделах существовали отделения Культур-Амта, которые занимались вопросами культурной жизни еврейского населения. Культур-Амт, находившийся под доминирующим влиянием Бунда, фактически руководил всем движением еврейских классовых профсоюзов на территории Западной Беларуси[3].

На территории северо-восточных воеводств Польши окружные комитеты Центральной Комиссии классовых профсоюзов существовали в Вильно, Белостоке и Слониме. Однако на момент вхождения западнобелорусских земель в состав польского государства в 1921 г. классовое профсоюзное движение на данной территории переживало этап своего становления. В течение 1921 г. профсоюзы оставались самостоятельными организациями, но уже к концу 1922 г. большинство из них вошло в состав общепольских организаций на правах местных отделов[4]. Всего к 1925 г. на территории Польши Культур-Амт насчитывал 33 отдела, в состав которых входило 9164 человека, а в 1929 г. уже около 13000 человек[5].

Окончательное объединение классовых профсоюзов Польши произошло в 1922 г., когда в состав Центральной комиссии вошло Центральное бюро профсоюзов Вильно, в результате чего был образован Союз профессиональных товариществ (ЗСЗ), во главе с исполнительным органом – Центральной комиссией профсоюзов[6].

Однако следует отметить, что кроме данного объединения существовали еврейские союзы, которые подчинялись непосредственно партийному руководству и не принадлежали ни к одному из крупных профессиональных объединений рабочих. Так, в середине 1920-х годов на территории Западной Белоруссии действовал целый ряд независимых профсоюзов, которые не входили в состав крупных объединений профессиональных организаций: профсоюзы типографских рабочих, металлистов, разносчиков газет, артистов еврейских театров.

Легализация еврейских классовых профсоюзов в Польше и на территории Западной Беларуси начинается с конца 1918 г. Катализатором данного процесса послужили революционные события в России и Германии, которые привели к радикализации рабочего движения. 22 июня 1922 г. в Белостоке была созвана окружная конференция еврейских классовых профсоюзов – первая в северо-восточных воеводствах. Делегаты от 40 отделов профсоюзов выбрали окружную комиссию в составе 25 человек для выполнения руководящей и координационной работы среди профсоюзов всех поветов воеводства[7]. Так уже в 1921 г. были заново созданы или восстановлены многие профсоюзы: в Гродно стали функционировать профсоюзы рабочих табачной (около 900 человек), пищевой (около 120 человек) и швейной промышленности (около 350 человек), профсоюзы печатников и кожевенников[8].

Новый этап развития еврейского классового профсоюзного движения в Белостокском воеводстве начинается в 1923 г. В начале 1923 г. возникает ряд новых профсоюзов текстильщиков городов Михалова и Городка. Причинами такого усиления явилось ослаб-

ление неклассовых профсоюзов и в первую очередь национальных, что привело к массовым переходам рабочих из этих профсоюзов в состав классовых в Белостоке и Гродно[9]. В результате к концу 1925 г. окружная комиссия, в состав которой также входили местные советы классовых профсоюзов гг. Августов, Сувалки и Волковыск, охватывала около 41,7 % всех организованных рабочих восточной части воеводства[10].

На Виленщине становление еврейского классового профсоюзного движения начинается в 1921 г. К концу 1921 г. в Виленском воеводстве было зарегистрировано 45 еврейских профсоюзов[11]. Еврейские классовые профсоюзы в Вильно объединялись вокруг Центрального бюро классовых профсоюзов. После присоединения бюро к общепольской организации вместо него была образована окружная комиссия. В 1923 г. в ее состав входило 15 самостоятельных профсоюзов из 71, действовавших в тот момент в Вильно и воеводстве[12]. В Вильно к концу 1921 г. стал функционировать профсоюз рабочих швейной промышленности «Игла» (около 1600 человек) и профсоюз рабочих табачной промышленности, который распространял свое влияние и на город Лида и насчитывал около 800 членов[13]. В марте 1925 г. еврейские классовые профсоюзы под руководством Бунда выделились в отдельное объединение, при этом организационно не порывая с окружной комиссией. В качестве руководящего органа было создано отделение Культур-Амта[14].

На территории Полесского воеводства первые еврейские классовые профсоюзы возникли в 1921 г. в Пинске и Бресте. В состав бундовского Культур-Амта в Пинске, который выполнял координирующие функции среди всех еврейских классовых профсоюзов воеводства, входили союзы рабочих химической промышленности, которые работали на спичечной фабрике «Прогресс-Вулкан» и два отделения профсоюза деревообработчиков. В этот же период в Бресте возобновили свою деятельность профсоюзы железнодорожников, строителей, печатников, сапожников, рабочих деревообрабаты-

вающей промышленности и швейных мастерских, союз торговых рабочих. Именно эти союзы стали наиболее влиятельными и многочисленными в Полесье[15].

В Новогрудском воеводстве центрами еврейского классового профдвижения стали Барановичи, Лида, Слоним и Новогрудок. Однако количество профсоюзов и охват ими трудящихся в данном воеводстве был значительно меньшим, чем в Белостоке, Вильно, Гродно и Пинске. К концу 1921 г. в Слониме стали действовать профсоюз рабочих пищевой промышленности и союз ремесленников, а в 1922 г. профсоюзы рабочих швейных мастерских, кожевенников и торговых служащих. В феврале 1925 г. городской совет еврейских классовых профсоюзов в Слониме насчитывал 7 отделов профсоюзов[16]. Столько же было и в Барановичах[17].

Основной трудностью, с которой столкнулась партия в процессе создания профсоюзных организаций, являлась катастрофическая нехватка кадрового состава. ЦК партии неоднократно констатировал тот факт, что «еврейский пролетариат после империалистической войны и двух оккупаций сильно ослабел и частично деклассирован. Некоторые промышленные центры фактически прекратили свое существование. После ухода Красной Армии с ней ушел весь революционный еврейский элемент городов»[18].

Несмотря на данные трудности, руководство партии уверенно заявляет, что к середине 1925 г. под полным контролем партии находились «профсоюзы еврейских работников кожевенной, пищевой и деревообрабатывающей промышленности»[19]. Более того, отчеты городских и окружных комитетов КПЗБ, документы польской администрации свидетельствуют о росте влияния Бунда в профсоюзном движении в конце 1920-х годов. На территории северо-восточных воеводств Польши мы можем отмечать существенный рост численности бундовских профсоюзов.

Заметное увеличение можно отметить в составе бундовского отдела профсоюза текстильщиков Белостока, профсоюза железнодо-

рожников Вильно. Бундовский Культур-Амт в Вильно насчитывал 1767 членов[20]. Подобные процессы отмечаются в Полесском и Новогрудском воеводствах. В начале 1927 г. бундовский Культур-Амт в Пинске насчитывал 10 профсоюзов, в состав которых входило около 1300 членов. В 1928 г. в его состав в Пинске вошли профсоюз типографских рабочих, союз работников продовольственной отрасли, торговых и канцелярских служащих и парикмахеров[21]. В Барановичах и Слониме Культур-Амт объединял по 7 профсоюзов, в Лиде – 5[22]. Данный рост бундовского влияния можно объяснить усилением организационной работы в рамках местных отделов Культур-Амта. Польские власти отмечают, что с началом 1928 г. Бунд сконцентрировал свое внимание на деятельности профсоюзов с целью централизации их деятельности[23]. Данная активизация партии в профсоюзном движении была вызвана двумя предпосылками: во-первых, началом предвыборной кампании в Сейм, Сенат и местные органы самоуправления, а во-вторых, принятием польским правительством нового рабочего законодательства, которое в значительной степени ударило по правам рабочего населения.

С началом целенаправленной политики партии в области профсоюзного движения на территории Западной Беларуси усиливаются процессы централизации, в состав Культур-Амтов на местах начинают входить еврейские профсоюзы, ранее действовавшие самостоятельно либо находившиеся под влиянием Поалей Сиона. Несомненным преимуществом Бунда в данный период являлось то, что он являлся легальной политической партией, соответственно в случае избрания членов партии в руководство профсоюзом последний также подлежал легализации. Именно такую тактику партия использовала при выборах правления Союза табачников в Гродно в 1926 г., выдвигая аргумент в свою пользу: «Если вы выберите иное (коммунистическое) правление, то закроют союз и начнутся аресты»[24].

Таким образом, на основе анализа фактического материала мы можем констатировать, что к концу 1920-х годов на территории Западной Белоруссии фактически сформировалась сеть профсоюзных организаций, находившихся под влиянием Бунда. Данная организационная структура была представлена профсоюзами, входившими в состав Культур-Амтов, находившихся под эгидой Союза профессиональных товариществ, а также тех союзов, которые подчинялись непосредственно политическому руководству Бунда.

С приходом к власти Ю. Пилсудского и началом экономического кризиса Бунд усиливает работу в рамках профсоюзных организаций. Причиной данного явления послужило крайне тяжелое экономическое положение еврейского населения, что подталкивало его к поиску новых форм борьбы за улучшение условий жизни.

Так, характеризуя сложившееся положение в восточных воеводствах Польши, виленский комитет Бунда констатирует, что «положение большинства еврейского населения Западной Беларуси является катастрофическим. Большинство еврейских рабочих находится без работы. Те, кто сохранил свое место на предприятии, работают в крайне тяжелых условиях. Не лучше положение еврейских кустарей, которые в большинстве своем совершенно разорены. В такой же ситуации оказалась значительная часть мелких торговцев и часть среднего сословия. Закрываются лавки и магазины, массовые банкротства становятся ежедневным явлением, только в Вильно закрыто в 1929 г. более половины еврейских городских предприятий. Положение ухудшается в связи с прекращением финансовой помощи из США. На данный момент в Польше более 1 млн. евреев находятся без работы или не имеют средств к существованию, а около 1/3 от всех евреев страны находится на грани голодной смерти. Данное положение до крайности усугубляется антисемитской политикой польского государства»[25]. Кроме того, польское правительство фактически проводило целенаправленную политику поддержки преимущественно центральных воеводств страны, в то время как

северо-восточные воеводства страны были поставлены на грань выживания.

В данных условиях работа Бунда среди профсоюзных организаций становилась одним из приоритетных направлений деятельности партии. В Белостокском и Новогрудском воеводствах партия смогла не только расширить свое влияние среди профессиональных организаций, но и привлечь в их ряды значительное количество новых членов. Увеличение численности партийных профсоюзов проходило как за счет лиц оказавшихся без работы, так и за счет представителей других социальных слоев еврейского населения, которые видели в сотрудничестве с партией единственную возможность выжить в данных условиях.

В то же время Культур-Амт отмечает ряд негативных тенденций в рамках профдвижения. В годы кризиса наблюдается заметный рост проправительственных профсоюзных организаций. Особенно сильны были данные организации на территории Полесского и Виленского воеводств[26]. Причинами усиления проправительственных и сокращения количества классовых профсоюзов в данных воеводствах являлось острое соперничество в рамках классовых профсоюзов между ППС, Бундом и Поалей Сион с одной стороны и КПЗБ и ППС-левицей с другой. На очередной конференции окружной комиссии классовых профсоюзов в апреле 1932 г. в Вильно был констатирован тот факт, что количество классовых профсоюзов воеводства сократилось по сравнению с 1928 г. в 2 раза[27].

В меньшей степени позиции Бунда были ослаблены на территории Белостокского и Новогрудского воеводств. В таких городах как Белосток и Гродно проправительственным союзам так и не удалось поколебать позиции еврейских классовых профсоюзов. В Слониме все 6 действовавших в городе в конце 1920-х – начале 1930-х годов профсоюзов были классовыми[28]. В Барановичах из 12 профсоюзов 7 также являлись классовыми.[29] Причинами данного явления являлась меньшая степень концентрации проправительственных союзов,

их разбросанность по небольшим городам и местечкам Белостокского и Беловежского промышленных округов.

Начало экономического кризиса привело к изменению тактики действий руководства бундовских профсоюзов, которое стало занимать более умеренные позиции в разрешении конфликтов между рабочими и работодателями. Руководство еврейских классовых профсоюзов в условиях экономического кризиса пришло к необходимости отказаться от использования стачек и забастовок как форм борьбы рабочих за свои права: «Стачки и забастовки являются необходимыми формами борьбы только в тех случаях, когда исчерпаны все другие возможности разрешения проблем».[30]

Следует отметить, что руководители бундовских профсоюзов во время экономического кризиса начали выдвигать более умеренные экономические требования, которые были обусловлены реальной оценкой ситуации. Необходимость изменения тактики в борьбе за интересы еврейского пролетариата лидеры Бунда объясняли стремлением избежать увольнения еврейских рабочих в результате локаутов и защитить профсоюзные организации от репрессий со стороны властей.

Однако основными формами радикальных действий бундовских профсоюзов продолжали оставаться стачки. Так, на протяжении 1929–1931 годов представители Бунда приняли участие в стачках профсоюзов печатников, перчаточников, гутников, кирпичников и торговых рабочих Вильно; рабочих фанерной фабрики в Гродно; спичечной фабрики «Прогресс-Вулкан» в Пинске; гутников и кожевенников Белостока и Крынок; рабочих деревообрабатывающей фабрики «Щара» в Слонимском повете. Следует отметить, что большинство стачек носило оборонительный характер и было направлено на сохранение заработной платы и условий труда. Чаще всего участие Бунда в стачках сводилось к попыткам решения конфликтных ситуаций через создание так называемых соглашательских комиссий, которые выступали своеобразным посредником между рабочими и

работодателями. Кроме стачек одно из центральных мест в деятельности бундовских профсоюзов занимала социальная деятельность. Так, члены еврейских профсоюзов оказывали помощь безработным, предоставляя им право выхода на работу один день в неделю.

В связи с началом экономического кризиса и обострением социально-экономической и общественно-политической ситуации меняется политика польских властей в отношении профсоюзного движения. С приходом к власти весной 1929 г. «правительства полковников» во главе со Свитальским начинается закрытие целого ряда профсоюзов, в том числе и на территории Западной Белоруссии. Стремясь ограничить влияние профсоюзов в общественно-политической жизни, правительство в 1929 г. заменяет выборные правления больничных касс на правительственные комиссариаты. Следующим шагом правящих кругов явилось постановление президента польской республики от 27 октября 1932 г. «Об объединениях граждан». 108-й пункт данного постановления допускал деятельность профсоюзов только под непосредственным административным контролем со стороны властей. Постановление ликвидировало конфиденциальность профсоюзных собраний и принятых на них решений. Представители любого уровня власти имели право затребовать любую интересующую их документацию. Администрация всех уровней, органы политической полиции Польши получали право прекращать деятельность профсоюзов по их усмотрению.

Ответом классового профдвижения на действия правительства стало проведение единофронтовых акций, в которых принимали участия представители всех социал-демократических и коммунистических организаций страны. В рамках данной кампании различными профсоюзами проводились широкие вербовочные мероприятия по привлечению в свои ряды новых членов. В результате в период с осени 1935 – по зиму 1936 годов количество профсоюзов, входивших в Культур-Амты, значительно выросло в Белостоке, Бресте, Барановичах, Вильно, Гродно и Слониме. Так, в Белостоке значительно

расширил свои ряды союз текстильщиков, численность которого возросла за период март – октябрь 1935 г. более чем на 2000 человек и стала превышать цифру в 3000 человек. К другим бундовским профсоюзам за этот же период присоединилось около 400 человек[31]. В Вильно вербовочную кампанию проводили 10 еврейских классовых профсоюза. Всем им удалось увеличить свою численность[32].

Некоторые бундовские профсоюзы усилились за счет создания под их руководством новых секций отдельных профессиональных категорий. Так, при союзе строителей в Бресте были открыты секции маляров, рабочих общественных работ[33]. В Гродно при профсоюзе пекарей были созданы отделы мельников и производителей лимонада[34], фотографов при союзе печатников в Вильно[35]. Кроме того, Бунд начал активно проводить политику создания параллельных, уже существующим, союзов из числа своих сторонников. Так, в Гродно Культур-Амтом были созданы профсоюзы печатников, кожевенников, бундовский отдел союза «Игла»[36].

Таким образом, приведенный документальный материал, свидетельствует о том, что окончательно бундовская профсоюзная система была сформирована лишь к концу межвоенного периода. В процессе создания и деятельности еврейских классовых профсоюзов Бунд столкнулся с соперничеством со стороны КПЗБ и ППС. Окончательно выяснить степень влияния каждой из данных партий на еврейское классовое профдвижение крайне затруднительно по следующим причинам: во-первых, неполнота данных, во-вторых, субъективизм в оценках и сведениях, приведенных в партийных отчётах и документах польских властей. Фактически определяющим фактором принадлежности профсоюзной организации к той или иной партии являлось доминирование членов партии в ее правлении, т. о. борьба за влияние в профсоюзе зачастую сводилась к борьбе за места в его правлении.

На основе анализа документов польской администрации и отчетов окружных комитетов КПЗБ можно констатировать, что к

середине 1930-х годов Бунд практически полностью доминировал среди еврейских профсоюзов. Более того, польские исследователи сходятся во мнении, что 90 % всех еврейских профсоюзов на территории северо-восточных воеводств находились под руководством партии[37]. На отчетно-выборной конференции Центральной Комиссии, которая состоялась 11 апреля 1937 г., утверждалось, что под влиянием Бунда в польском государстве находилось 20 профсоюзных объединений, с общим количеством членов 29155 человек[38].

В то же время, характеризуя деятельность еврейских профсоюзных организаций края, польские власти неоднократно подчеркивали, что Бунду приходилось вести напряженную борьбу за лидерство с КПЗБ. Данную борьбу можно разделить на ряд этапов:

1. Июль 1920 г. – январь 1926 г. В июле 1926 г. на I-м конгрессе ЗСЗ произошел первый конфликт между коммунистами с одной стороны и ППС и Бундом с другой. Поводом к конфликту послужили разногласия по вопросу принятия политической резолюции. Лидеры коммунистического движения в Польше развернули острую критику в адрес Центральной комиссии профсоюзов. На III-ей конференции КПП в апреле 1922 г. было принято решение о создании в рамках действующих профсоюзов красных фракций, в состав которых могли входить все сторонники социалистической революции и диктатуры пролетариата. Фактически это приводило к организационному закреплению коммунистических организаций в профсоюзном движении.

В ответ на это ППС и Бунд стремились различными путями оказать противодействие растущему влиянию коммунистов в рамках классовых профсоюзов. В постановлении Центральной комиссии от 26 апреля 1921 г. было принято решение разорвать всякие отношения с КПП и противодействовать ее акциям в рамках профсоюзного движения как вредным для пролетариата. В данных условиях бундовский Культур-Амт стал организовывать свои собственные профсоюзы, которые не входили в какое-либо общегосударственное

объединение профсоюзов, в тех отраслях промышленности, в которых коммунисты имели наибольшее влияние – текстильная и кожевенная промышленности. Так, к концу 1920-х годов в Белостокском воеводстве под контролем только Бунда находилось 14,2 % всех текстильных профсоюзов воеводства[39]. Кроме того, партия стремилась к созданию параллельных союзов там, где основная часть еврейских рабочих шла за коммунистами[40].

2. Январь 1926 г. – 1928 г. В январе 1926 г. на III конференции КПЗБ лидеры партии признали ошибочным курс на вооруженное восстание в Польше и приняли решение о проведении работы в мирных условиях. В связи с этим региональным организациям КПЗБ были поставлены задачи усиления работы в профсоюзах и создания в них красных фракций[41].

В ответ на это Бунд развернул активную работу против усиливающегося влияния коммунистических организаций в рядах еврейских классовых профсоюзов. В основном борьба сводилась к тому, что бундовцы мешали коммунистическим профсоюзам получать легализацию и помещения у польских властей. В отдельных случаях Центральная комиссия классовых профсоюзов на основе невыполнения ее решений вообще запрещала деятельность некоторых профсоюзов, в которых начинали доминировать коммунисты. Так, в Бресте в 1928 г. большинство мест в окружном совете классовых профсоюзов получили коммунисты, в ответ на это Центральная комиссия классовых профсоюзов его закрыла[42].

Чрезвычайно острая ситуация сложилась в Пинске в 1927 г., когда на выборах в правление окружного совета классовых профсоюзов развернулась борьба между ППС, Бундом, Поалей Сион правой и левой и КПЗБ. В результате выборов 7 мандатов в правление получили коммунисты, кроме того, они получили большинство в правлениях профсоюзах химической промышленности и дворников. В ответ на это Центральная комиссия классовых профсоюзов аннули-

ровала результаты выборов и провела повторные выборы 29 октября 1927 г., победу на которых одержали ППС и Бунд.

В последний период перед началом экономического кризиса КПЗБ изменило отношение к еврейским классовым профсоюзам. На I съезде КПЗБ в июне–июле 1928 г. на вопросы о профсоюзном движение было обращено особое внимание. В резолюции по данному вопросу перед местными организациями ставилась задача: завоевать большинство в профсоюзных организациях крупных промышленных центров[43].

3. 1928–1932 гг. В 1928 г. VI конгресс Коминтерна и IV конгресс Профинтерна выдвинули теорию социал-фашизма и выработали новую тактику в профсоюзном движении – «единый фронт снизу». Суть данной тактики сводилась к прекращению контактов с руководством социал-демократических профсоюзов и усилении работы с их рядовыми членами[44].

На II пленуме ЦК КПЗБ местные коммунистические организации ориентировались на образование отдельных революционных профсоюзов. В отношении социал-демократических профсоюзов предписывалось проводить разрушительную пропаганду. При этом ставилась задача овладения большинством бундовских профсоюзов путем обострения борьбы рядовых членов с их руководством[45].

В ответ на данные шаги КПЗБ руководство Бунда стало проводить политику, направленную на исключение сторонников коммунистов из состава своих профсоюзов. Ситуация усугубилась весной 1929 г. с приходом к власти «правительства полковников» во главе со Свитальским, которое начало закрывать подконтрольные КПЗБ профсоюзы. В результате в октябре 1929 г. III Пленум ЦК КПЗБ пересмотрел позиции партии по профсоюзному вопросу. Пленум обратился к рядовым членам партии с призывом вступать в ряды социал-фашистских профсоюзов для расширения революционных настроений в их рядах. Кроме того, предписывалось изменить

разрушительную деятельность в рамках данных профсоюзов на агитационно-пропагандистскую.

4. 1933–1939 гг. На XIII Пленуме Исполкома Коминтерна в декабре 1933 г. была подвергнута критике ошибочная политика руководства Профинтерна. Пленум выдвинул новый лозунг единства профсоюзного движения «и сверху, и снизу»[46]. Коммунисты стали искать пути объединения с социал-демократами в лице ППС, Бунда и поалейсионистов для создания единства рабочего движения в Польше. Первые попытки налаживания контактов были сделаны в феврале–августе 1934 г. КПП и КПЗБ заявили об отказе от теории «социал-фашизма» и создания самостоятельных профсоюзов.

Вопрос о создании единого фронта с коммунистами в рамках профсоюзного движения был главным вопросом для ЦК Бунда на протяжении 1934–1936 годов. Основным сдерживающим фактором для руководства партии было опасение, что коммунисты воспользуются созданием единофронтовских организаций для того, что бы развалить Бунд изнутри. Поэтому, несмотря на то, что, на протяжении 1934–1936 годов КПП и КПЗБ неоднократно обращались к Бунду с предложением о создании единофронтовских организаций, последний неизменно отвечал отказом и фактически стремился не допустить создания единого фронта.

Однако, рост антисемитизма и настроение рядовых членов партии, заставили ЦК Бунда пойти на сотрудничество с КПП и КПЗБ. По мнению лидеров Бунда, положительными сторонами данного союза могли быть:

1. Прекращение братоубийственной борьбы между социалистическим и коммунистическим пролетариатом;

2. Усиление рабочего движения в регионе, что позволит партиям более эффективно защищать интересы как польского, так и еврейского пролетариата[47].

В итоге 12 сентября 1934 г. между партиями было заключено соглашение, согласно которому партии образовывали единый фронт

и обязывались прекратить «взаимные нападки друг на друга, а так же объединялись для совместной борьбы с общим противником в духе взаимной лояльности и пролетарского братства»[48]. Основными целями данного фронта были борьба с фашизмом, национализмом и антисемитизмом.

При заключении данного соглашения Бунд выдвинул ряд требований: коммунисты отказываются от теории социал-фашизма; каждая партия сохраняет свою независимость; Бунд не меняет своей программы и тактики; каждая партия сохраняет право конструктивной критики союзников. Также особо оговаривался пункт, в котором указывалось, что коммунисты не должны вести борьбу против других социалистических партий, не участвующих в соглашении[49].

На основании договора на паритетных условиях должен был быть создан «Комитет рабочего единства», задачей которого было контролировать совместные действия, проводимые местными организациями. Уже 14 сентября 1934 г. Исполком ЦК Бунда единогласно утвердил договор, а 15 сентября должно было состояться подписание договора. Однако прибывшие на встречу представители КПП сообщили, что их ЦК принял 9 поправок, от признания которых зависит подписание договора. Суть данных поправок сводилось к тому, что истинно классовым движением можно считать только коммунистической движение, исходя из чего социалистические и социал-демократические партии должны признать лидерство коммунистов. В результате, переговоры продолжались до конца февраля 1935 г. и закончились ничем.

В марте 1935 г. ЦК Бунда разослал во все местные организации циркуляр, в котором возлагал ответственность за срыв переговоров на коммунистов, критикуя их антипролетарскую и сектантскую позицию, причем ЦК запретил местным организациям вести переговоры с коммунистами и проводить совместные акции. Несмотря на это, в начале 1935 г. первым в Польше единофронтовское соглашение в

рамках профсоюзных организаций о совместной борьбе с местным комитетом КПЗБ подписал Окружной комитет Бунда в Гродно. Осенью 1935 г. подобное соглашение было подписано в Барановичах, и создан городской комитет единого фронта, куда вошли представители Бунда, КПЗБ, ППС и Поалей Сион. Уже 12 и 16 января 1936 г. по его инициативе в Барановичах прошли массовые выступления рабочих против национального гнета[50].

Понимая сложную внутри- и внешнеполитическую обстановку, руководство КПЗБ и Бунда прилагали усилия к организации совместных действий и делали заявления о необходимости консолидации всех рабочих сил. В феврале 1935 г. на VI съезде Бунд высказался за создание «органического единства рабочего движения». Со своей стороны руководство КПЗБ выдвинуло идею об образовании «народного фронта», который объединил бы все антифашистские организации, причем, как пролетарские, так и непролетарские, «для совместной борьбы за демократию». Однако руководство Бунда подвергло резкой критике новый лозунг коммунистов, заявив, что «целью борьбы пролетариата должно быть не достижение демократических свобод, а ликвидация капиталистического режима, что под силу только пролетарской организации»[51]. Таким образом, руководство партии выступило против привлечения в состав фронта непролетарских организаций.

Очень важным для бундовцев и коммунистов в создании единофронтовских организаций в профсоюзном движении были решения II съезда КПЗБ, состоявшегося 9–18 мая 1935 г. в Слепянке под Минском. С основным докладом на съезде выступил генеральный секретарь ЦК КПП Ю. Ленский. Красной нитью в решениях съезда проходил вопрос «о необходимости создания единого рабочего фронта, сплочении вокруг пролетариата всех антифашистских сил, создании антифашистского народного фронта»[52].

В выступлении Ю. Ленского говорилось, что главной причиной все еще недостаточного развития единого пролетарского и

антифашистского народного фронта является не изжитое в рядах партии сектантство, неумение найти подход к организациям ППС, Бунда и др. «Если ППС или Бунд отвергают одни формы борьбы, можно им предложить другие, обращаясь каждый раз к массам. Важнейшее – это начать совместную акцию, а дальнейшая логика событий приведет к расширению форм борьбы», – подчеркивал Ю. Ленский[53].

Важным событием, которое ускорило создание антифашистского народного фронта, был VII Конгресс Коминтерна, состоявшийся в июле–августе 1935 г. в Москве. Конгресс выдвинул генеральную задачу для международного профсоюзного движения – задачу создания единого фронта борьбы рабочего класса. VII Конгресс поставил перед коммунистическими партиями задачу – создать во всех капиталистических странах на базе единого фронта рабочего класса широкий антифашистский народный фронт.

В такой обстановке во второй половине 1935 г., под натиском антифашистского народного движения, требований рабочих и низовых организаций Бунда, а также в связи с усиливающимся антисемитизмом, и учитывая изменившуюся позицию коммунистов, руководство Бунда пошло на установление единства действий с коммунистами. Представители Бунда вошли в состав единофронтовых комитетов и комиссий, участвовали в организации совместных экономических и политических выступлений рабочих (забастовок, демонстраций, митингов), которые проходили под лозунгами единого рабочего и антифашистского народного фронта.

Однако следует отметить, что основной причиной данных действий руководства партии была все возрастающая угроза со стороны фашизма и рост антисемитизма. Ускоренный смертью Ю. Пилсудского в мае 1935 г. в Польше вспыхнул экономический и политический кризис. Если Ю. Пилсудский еще мог строго следовать определенным направлениям внутренней и внешней политики страны, то его преемники на это уже были не способны. Приход к

власти А. Гитлера активизировал деятельность полуфашистских групп типа «Фаланга» и Национальный радикальный лагерь (ОНР). К 1938 г. почти все политические партии в Польше, за исключением ППС, Демократической партии и КПП, приняли программы, призывающие к устранению евреев и «еврейского влияния» в Польше. Кампания антисемитизма сопровождалась призывами к экономическому бойкоту, на чем особенно настаивали эндэки и большинство католического духовенства, попытками создать для еврейских студентов, чей доступ к высшему образованию уже был строго ограничен Пилсудским, специальные «гетто» в университетах, растущим числом дискриминационных мер и грубым физическим насилием.

Сотрудничество Бунда и коммунистов в рамках антифашистского народного фронта официально продолжалось до второй половины 1937 г. Одной из основных причин отказа Бунда сотрудничать с КПП и КПЗБ были массовые политические репрессии в СССР. Нельзя, однако, говорить о том, что сотрудничество прекратилось совсем. Периодически партии вступали в контакты друг с другом на уровне низовых организаций до роспуска КПП и КПЗБ в 1938 г. На основании данных фактов мы можем говорить о том, что только изменение политической ситуации в стране способствовало налаживанию сотрудничества между Бундом и КПЗБ в рамках антифашистского фронта. Причиной этого, на наш взгляд, являлась непродуманная политика Коминтерна. Руководство III Интернационала главной целью ставило жесткое подчинение всех революционных партий Москве. Однако в условиях Польши и Западной Белоруссии это привело бы к ликвидации социал-демократического движения. Понимание данной угрозы во многом и приводило к тому, что Бунд только под давлением внешних обстоятельств и с большой неохотой шел на контакты с КПЗБ.

Одним из основных направлений работы партии на территории Западной Белоруссии в межвоенный период являлась образовательная

и культурно-просветительская деятельность, которая осуществлялась в соответствии с одной из основных идей партии о национально-культурной автономии еврейского населения в Польше. Практическое решение данных задач осуществлялось через ряд школьных и культурно-просветительских организаций. Польские власти отмечают, что «на протяжении первой половины 20-х годов работа Бунда в северо-восточных воеводствах Польши носит в большей степени аполитичный характер и сводится к налаживанию работы образовательных и культурно-просветительских организаций»[54].

Вопрос организации еврейского школьного образования на территории Западной Беларуси являлся одним из наиболее актуальных вопросов в программных установках практически всех еврейских политических партий. Организация школьного дела рассматривалась политическими партиями в контексте борьбы за подрастающее поколение и его подготовку к решению тех задач, которые стояли перед политическими организациями. Интенсивное развитие системы школьных организаций под контролем еврейских политических партий на территории Западной Белоруссии начинается с середины 1924 г. 31 июля 1924 г. польским правительством В. Грабского был принят закон, определяющий принципы организации школьного дела для национальных меньшинств. Закон гласил, что на всей территории Польши могут создаваться частные школы всех типов с родным языком преподавания для детей непольской национальности[55].

Польские власти, в целом, настороженно относились к развитию еврейского школьного образования. Опасения с их стороны вызывала возможность культивирования и распространения среди еврейской молодежи леворадикальных и националистических идей. Данные опасения возникали вследствие того, что все еврейские школьные организации, действовавшие на территории Западной Белоруссии, находились под патронатом политических партий и являлись проводниками партийных идей среди детей и молодежи. В свою очередь большинство еврейских политических организаций в

вопросах культурного строительства брали курс на создание еврейской национально-культурной автономии в рамках польского государства. Такой программы придерживались Бунд, общие сионисты, Поалей Сион правая и Поалей Сион левая и ряд других организаций[56].

Основные разногласия в деле строительства еврейской национально-культурной автономии между данными организациями возникали лишь по языковому вопросу. Большинство сионистских организаций видели его решение лишь в повсеместном распространении иврита, как языка еврейского населения. В противовес им, Бунд видел возможность развития еврейского школьного дела и культуры в Польше только на основе идиш. В свою очередь, польские власти настаивали на преподавании основных предметов в национальных школах на польском языке. Так, в рамках еврейской сионистской школьной организации «Тарбут» преподавание таких предметов как литература, история и география Польши было переведено с иврита на польский язык[57].

Подобные шаги руководства еврейских школьных организаций не способствовали коренному изменению политики польского государства в отношении еврейских школ. Министерство просвещения Польши отказало целому ряду еврейских школ в праве выдачи дипломов государственного образца, в результате чего выпускники данных школ потеряли возможность продолжить свое обучение в высших учебных заведениях страны. Данный отказ объяснялся польскими властями тем, что они не могут контролировать качество преподавания в еврейских школах вследствие языкового барьера[58].

В 1932 г. в Польше началась государственная реформа школьного образования. Министерство просвещения объявило, что в стране официально допущено существование двух типов школ: государственных и частных. Школы, поддержанные государственными органами и местными городскими советами, были определены как государственные школы, все другие – как частные. Согласно

государственному закону о частных школах, допускалось открытие частной школы только после того, как в Министерство просвещения поступят точные данные относительно материально-технической базы будущего учебного заведения и морально-патриотической устойчивости педагогического состава данной школы. Открытие школы разрешалось только после получения разрешения на это со стороны Министерства просвещения. Фактически данный закон давал польским властям возможность не допускать открытия многих еврейских школ, которые испытывали хронический недостаток в учебной литературе и финансировании.

Согласно данному закону, польские власти также получали право прекращать деятельность уже существующих национальных школ. В качестве предпосылок для закрытия национальных школ выдвигались следующие: прекращение учебного процесса в школе более чем на три месяца без серьезных причин; несоответствие профессионального уровня педагогических кадров тем требованиям, которые предъявляет к ним государство; расхождения между политическими программами руководства школьной организацией и государственной политикой, проводимой польскими властями, а также в случае проникновения в среду учащихся политических идеологий радикального толка.

Фактически данный закон являлся не более чем способом государственного контроля над учебными заведениями национальных меньшинств. Этот закон позволял устанавливать идеологический контроль над школами, что ставило под угрозу сам факт существования еврейских учебных заведений, так как идеология являлась фундаментом еврейских образовательных организаций на территории Западной Белоруссии.

Наиболее массовой образовательной организацией, действовавшей под патронатом Бунда, являлась Центральная идишистская школьная организация (ЦИШО), которая в официальных польских кругах получила название Объединение еврейских школ (ОЕШ)[59].

Рождение идишистского движения можно отнести к рубежу XIX–XX столетий, когда на территории Российской империи вопреки действовавшему законодательству начали появляться школы с преподаванием на идиш. Так, одними из первых таких школ для рабочих стали школа в Варшаве, открытая в 1899 г., и в Вильно, открытая в 1906 г. В первое десятилетие XX в. подобное учебное заведение начало свою работу и в Белостоке.

С началом Первой мировой войны к чисто образовательным вопросам, стоящим перед партией, добавилась проблема создания детских домов для детей-сирот, потерявших своих родителей. Решением данных вопросов стала заниматься нелегальная организация «Унзере Киндер» («Наши Дети»). 23 декабря 1915 г. в Варшаве данной организацией был открыт первый детский дом с языком преподавания идиш. Подобные детские дома открылись и в ряде других городов будущих северо-восточных воеводств Польши. Таким образом, к концу Первой мировой войны на территории бывших западных губерний Российской империи была создана база для развития еврейского школьного образования на идиш. Так, к 1919 г. в Вильно школы с преподаванием на идиш посещало около 3500 детей. В Белостоке, который являлся вторым по величине еврейским образовательным центром, насчитывалось 9 начальных и 3 вечерних школы, а также 3 детских дома, в которых обучалось и воспитывалось в общей сложности около 2000 детей. А к 1922 г. на территории северо-восточных воеводств Польши насчитывалось 56 детских домов и школ различного уровня[60].

В июне 1921 г. в Варшаве под руководством Бунда состоялась конференция представителей идишистских образовательных учреждений, входивших в состав «Унзере Киндер». Итогом работы конференции стало принятие резолюции, в которой провозглашалось основание общепольской школьной организации с языком обучения идиш – ЦИШО. В состав правления организации вошли видные деятели Бунда: Б. Михалевич, И. Лещиньски, Б. Гольдман,

Я. Лихтенштайн, С. Фанаберия. Целями данной организации провозглашались: борьба за свободу еврейского пролетариата посредством школьного образования, централизация идишистского школьного движения на территории всей Польши, объединение финансовых ресурсов еврейских социалистических партий и организаций с целью улучшения материальной базы школ[61]. Главные задачи Бунда в создании организации были сформулированы на конференции одним из лидеров Бунда В. Медемом: «Правительство и органы самоуправления не заботятся о нашей школе. Поэтому мы должны создать материальную базу для нее. Мы должны создать новый вид еврейской светской школы социалистического типа»[62].

Данной конференцией были сформулированы программные установки школьной организации. Во-первых, провозглашались идеи борьбы еврейского пролетариата за национальную свободу, посредством школьного образования. Во-вторых, обучение подрастающего поколения в рамках ЦИШО «…должно иметь большие возможности включения в ее программы идеологических установок, которые бы в большей степени гармонировали с социальными изменениями в социалистическом духе. Школа должна готовить детей не только для жизни в существующем, переходном периоде, но и для жизни в ближайшем будущем, для жизни в социалистическом обществе... Принцип рабочей силы должен стать ядром, вокруг которого обязано, развивается программное содержание обучения в школе. Это – основание для подготовки к будущей жизни, преданности и развитию творческого потенциала, которые являются неизменными основами нового общества»[63].

Таким образом, очевидно, что лидеры Бунда рассматривали ЦИШО как инструмент для пробуждения еврейского пролетариата и классового сознания масс. По мнению Г. Эрлиха: «Школы ЦИШО в своей деятельности должны обучать подрастающее поколение в социалистическом духе, что, в конечном итоге, будет способствовать построению нового социального порядка, который покончит с

эксплуатацией пролетариата буржуазным классом, имеющим средства производства, и ликвидирует иерархическое классовое общество прошлого»[64].

Данная трактовка целей идишистского школьного движения несколько расходилась с теми задачами, которые ставили перед собой сами руководители ЦИШО. Основной задачей деятельности своей организации они видели «воспитание ребенка всесторонне развитого в физическом и интеллектуальном плане. Школа должна культивировать вкус к эстетическому, близко знакомить с явлениями окружающей природой, учить ребенка понимать общественные и социальные проблемы».

Субсидирование ЦИШО осуществлялось через ряд североамериканских еврейских рабочих организаций, среди которых можно отметить «Арбайтен Ринг». Так, по данным польских властей в одном только 1925 г. ЦИШО получило финансовую помощь от данных организаций на сумму в 50000 долларов США[65]. Однако данная финансовая поддержка не удовлетворяла все потребности ЦИШО. В результате руководством организации в конце 1921 г. было принято решение о том, что содержание школ должно осуществляться за счет еврейской общины городов, а обучение в школах должно происходить на платной основе. В среднем на протяжении всего межвоенного периода оплата за обучение составляла порядка 2–4 злотых в месяц с одного ученика.

В начале 1922 г. ЦК Бунда приняло резолюцию, согласно которой еврейские классовые профсоюзы обязывались принимать участие в финансировании школьных организаций ЦИШО, а при ЦК партии создавался специальный «школьный фонд», в функции которого входило оказание материальной помощи школьным организациям ЦИШО.

Несмотря на данные меры, финансовое положение школьных организаций ЦИШО было крайне тяжелым. Это вынуждало руководство организации неоднократно на протяжении 1920-х – 1930-х годов обращаться в Министерство просвещения с прошениями о

признании школ ЦИШО в качестве образовательных учреждений еврейского населения Польши и настаивать на их государственной поддержке. В свою очередь, отношение польских властей к школам ЦИШО с их светской программой, основанной на социалистической идеологии было крайне отрицательным. Поэтому рассчитывать руководству организации на субсидии со стороны польских властей не приходилось. Более того, с 1925 г. и фактически до конца межвоенного периода репрессии со стороны польских властей по отношению к еврейским образовательным учреждениям стали приобретать более откровенный и централизованный характер.

Образовательные учреждения ЦИШО в основном были сконцентрированы на территории Западной Белоруссии. Интенсивное развитие идишистских школ под контролем Бунда на территории края начинается с середины 1924 г., когда правительством В. Грабского был принят образовательный закон. Ответом на принятие закона со стороны ЦИШО стал второй съезд организации, состоявшийся 19–22 апреля 1925 г., в задачи которого входила выработка стратегии развития организации в изменившихся условиях[66]. Съезд принял решение о интенсивном развитии школьной системы в рамках профсоюзных и культурно-просветительских организациях Бунда. В итоге уже к концу 1925 г. в Западной Белоруссии существовало 183 учреждения ЦИШО, среди которых насчитывалось 91 начальная школа, 3 гимназии, 2 преподавательских семинарии и около 20 детских домов, в которых проходило обучение около 22000 еврейских детей[67].

Однако, уже в 1927–1928 учебном году наблюдается снижение количества учащихся в школах ЦИШО из-за принятых польским правительством репрессивных мер в отношении еврейской образовательной системы. И хотя переворот Пилсудского не вызвал изменения политики польского государства по отношению к школам ЦИШО, количество учащихся в детских домах и начальных школах повысилось с 10000 в 1926 г. до 14000 в 1928 г.[68]

В начале 30-х годов XX в. происходит заметное уменьшение количества идишистских школ на территории Западной Белоруссии. Кроме того, лидеры ЦИШО отмечают, что в данный период происходит заметное снижение учебно-методической базы организации. Тяжелое экономическое положение фактически сделало невозможным выпуск педагогической литературы. Количество же действующих школ постоянно уменьшалось. Так, в период наибольшего обострения кризисной ситуации в 1933–1934 годов на территории Западной Белоруссии действовало 68 школ ЦИШО. Данное положение вещей приводило к тому, что значительная часть детей еврейских рабочих была вынуждена посещать польские государственные школы и так называемые «шабатувки», которые носили религиозно-клерикальный характер.

Относительное улучшение положения ЦИШО в Западной Белоруссии отмечается с началом 1935 г. Данное возрождение школ ЦИШО было связано с возросшей ролью рабочего движения в стране. В октябре 1935 г., на конференции еврейских классовых профсоюзов было принято решение о поддержке еврейским пролетариатом идишистских школ. В итоге в 1936–1937 учебном году в различных учебных заведения ЦИШО на территории Западной Белоруссии проходило обучение около 17000 еврейских детей[69].

Подготовка педагогического состава для школ ЦИШО осуществлялась в двух учительских семинариях, которые работали в Вильно и Варшаве. Целями семинарий являлась всесторонняя подготовка специалистов для работы в школах. Срок обучения в данных заведениях составлял 5 лет.

Несмотря на то, что в среднем каждый год только Виленская семинария выпускала около 100 учителей, школы ЦИШО постоянно испытывали хроническую нехватку педагогического состава.

Кроме вышеперечисленных учебных заведений, в состав ЦИШО входили вечерние школы для взрослых. Как правило, слушатели данных курсов формировались из числа членов бундовских

профсоюзов, которые осуществляли шефство над школами ЦИШО. Преподавали на данных курсах учителя идишистских школ. Главной задачей вечерних курсов являлась пропаганда среди еврейского пролетариата социалистической идеологии. Данной задаче и были подчинены основные формы занятий на курсах, которые проходили в форме лекций и встреч с политическими лидерами.

Кроме политических задач, вечерние курсы преследовали и чисто педагогические цели. Слушателям курсов давались основы основных школьных предметов.

Воспитательная работа среди еврейской молодежи проводилась Бундом и через сеть молодежных организаций ««Цукунфт»» («Будущее») и «Скиф». Как правило, отделы организации «Скиф» располагались при школах ЦИШО, при этом учителя данных школ являлись одновременно и сотрудниками «Скифа». На декабрь 1931 г. «Скиф» имел свои организации в Белостоке, Вильно, Косово, Слониме, Пинске, Волковыске, Новогрудке и Гродно[70].

Одной из наиболее влиятельных бундовских молодежных организаций был Югенд-Бунд «Цукунфт». Уже во время Первой мировой войны данное объединение возникло в Варшаве как организация молодых еврейских социалистов под названием Социал-демократическая молодежная организация «Цукунфт», которая на I съезде организации в 1919 г. формально стала молодежной организацией Бунда. Лидеры партии заявляли, что «для улучшения положения мирового пролетариата и его выхода из-под ярма капитализма, одной из главных задач является работа с пролетарской молодежью, которую необходимо привлечь в свои ряды. Поэтому главной задачей «Цукунфта» является вербовка еврейской молодежи в ряды партии»[71]. Фактически в задачи данной организации входили: активная работа по проведению политики партии среди еврейской молодежи и подготовка кадров для партийных организаций. Как отмечали лидеры КПЗБ: «Бундовские социал-фашисты борются за молодежь главным образом через свои молодежные организации и прежде

всего «Цукунфт», который является одной из наиболее массовых бундовских организаций»[72].

Процесс становления «Цукунфта» на территории польского государства сопровождался яростной внутриорганизационной борьбой по вопросам отношения к Коммунистическому интернационалу молодежи. В июне 1920 г. состоялся II съезд «Цукунфта», на котором было принято постановление о вступлении организации в состав Коммунистического интернационала молодежи. Делегаты «Цукунфта» приняли участие в работе в работе II конгресса Коммунистического интернационала молодежи (КИМ) в Москве. Фактически после данного конгресса в рядах «Цукунфта» произошел раскол на сторонников КИМ и его противников.

III общекраевой съезд «Цукунфта», который состоялся в апреле 1922 г., подтвердил факт вхождения «Цукунфта» в состав Бунда и принял решение отказаться от проведения самостоятельной политики, идущей в разрез с политикой Бунда[73]. Принятие съездом данного решения привело к дальнейшему расколу в рядах организации и выходу из ее рядов части членов, которыми была образована независимая организация «Комцукунфт», которая в начале 1923 г. вошла в состав коммунистических организаций Западной Беларуси.

ЦК КПЗБ отмечал, что влияние «Цукунфта» распространялось не только на молодежную среду еврейского пролетариата, но и на целый ряд профсоюзов, как, например, профсоюз «Игла» в Вильно, Белостоке и Бресте[74]. В рамках действовавших классовых профсоюзов в Вильно, Гродно, Белостоке, Пинске, Бресте и Барановичах «Цукунфтом» в начале 1930-х годов были образованы молодежные профсекции[75]. С середины 1930-х годов члены «Цукунфта» становятся ядром отрядов еврейской самообороны на территории Западной Белоруссии.

Организационно «Цукунфт» на территории Польши был разделен на 15 регионов, во главе которых находились региональные комитеты. По данным Министерства внутренних дел, на протяжении

всего межвоенного периода численность «Цукунфта» неуклонно росла: в 1924 г. – 70 организаций и 3000 человек, в 1927 г. – 143 организации и примерно 6000 членов, в 1928 г. IV съезд организации назвал цифры в 153 организации и 8000 человек, а в 1929 г. – 176 первичных организаций и 10000 членов в возрасте от 14 до 25 лет[76]. Отчеты региональных организаций КСМЗБ неоднократно свидетельствуют, что организации «Цукунфта» «густо рассеяны по периферии Западной Беларуси, а в отдельных городах и местечках под его влиянием находится практически вся еврейская молодежь»[77].

К концу 1920-х–началу 1930-х годов при 22 отделах «Цукунфта» в Западной Белоруссии действовали вечерние школы для рабочей молодежи, 46 отделов имели драматические кружки, 40 – хоры, в 10 отделах действовали молодежные оркестры[78].

В области физического воспитания молодежи «Цукунфт» тесным образом сотрудничал со Спортивным рабочим союзом «Моргенштерн» («Утренняя звезда») и Рабочим товариществом физического воспитания «Ютжня» («Заря»). «Моргенштерн» был основан Бундом в 1926 г. К началу 1930-х годов спортивные секции и организации «Моргенштерна» работали в Белостоке, Барановичах, Пинске, Слониме, Сувалках, Скиделе, Вильно, Гродно, Бресте[79]. В Вильно «Моргенштерн» имел специализированный спортзал, в Гродно – футбольную секцию, две гимнастические группы, и духовой оркестр из 20 человек, в Пинске – клуб и духовой оркестр из 17 человек[80].

Рабочее товарищество физического воспитания «Ютжня» было образовано 4 августа 1929 г. Целью данной организации стала пропаганда здорового образа жизни и занятий спортом среди широких слоев еврейской молодежи[81]. Данная организация выпускала собственный печатный орган – журнал «Момент», выходивший на идиш. Руководство Бунда рассматривало «Моргенштерн» и «Ютжню» как «резерв и опору бундовской молодежной организации «Цукунфт»[82].

Одним из основных направлений работы Бунда на территории Западной Беларуси являлась культурно-просветительская деятель-

ность. Фактически руководство партии стремилось к тому, чтобы при каждом партийном органе или профсоюзной организации действовала культурно-просветительская организация. Поэтому данный элемент партийной структуры являлся наиболее массовым, а их сеть – наиболее плотной в Западной Беларуси.

Ведущим элементом системы культурно-просветительских организаций Бунда являлась «Культур-Лига». Первые попытки создания культурно-просветительской организации были сделаны Бундом еще в 1918 г., когда в Киеве была создана организация «Лига пролетарской культуры». В 1921 г. центральный аппарат организации был переведен в столицу польского государства Варшаву. Там же 14 января 1922 г. по инициативе Бунда было подписано соглашение между Бундом, Поалей Сионом и «Ферайнигте» о совместной работе в области культурно-просветительской работы среди еврейского пролетариата. Данное соглашение предусматривало создание на базе «Лиги пролетарской культуры» единой организации, которая получила название «Культур-Лига». Фактически с первых дней существования данной организации влияние Бунда в ней было доминирующим.

Главной задачей «Культур-Лиги» стала пропаганда среди широких еврейских слоев идеи о необходимости переустройства существующего общественного строя в духе так называемой «пролетарской культуры». При этом в соглашении оговаривалось, что «основным социальным контингентом «Культур-Лиги» являются члены еврейских классовых профсоюзов, а идейным стержнем организации должна стать радикальная часть еврейской интеллигенции»[83]. Позже в рамках «Культур-Лиги» было принято решение привлекать к сотрудничеству культурные организации независимо от их общественно-политической направленности, а конечной целью «Культур-Лиги» стало развитие и распространение еврейской культуры во всех ее проявлениях[84].

Фактически, можно говорить о том, что, столкнувшись с острой борьбой со стороны различных политических партий и организаций и, прежде всего, коммунистов при создании политической и профсоюзной системы, руководство Бунда было вынуждено искать новые формы и методы привлечения в свои ряды новых членов и удержание старых. Одним из направлений данной работы и стало создание «Культур-Лиги», через которую партия могла пропагандировать и разъяснять еврейским массам свои цели и задачи. В подтверждении данного тезиса может говорить и тот факт, что наиболее интенсивно сеть организаций «Культур-Лиги» на территории Западной Белоруссии начинает развиваться со второй половины 1920-х годов, т. е. в тот момент, когда руководство Бунда берет курс на интенсивное создание партийной структуры, и в регионе начинается ожесточенная борьба между Бундом, коммунистами и сионистами за влияние в среде еврейского населения.

До конца 1920-х годов Бундом создается сеть отделов «Культур-Лиги» в Виленском, Белостокском, Новогрудском и Полесском воеводствах. Только в одном Полесском воеводстве в конце 1920-х – начале 1930-х годов действовало около 30-ти отделов «Культур-Лиги»[85].

Наиболее распространенным направлением деятельности «Культур-Лиги» было чтение лекций. В качестве лекторов выступали приезжавшие из разных городов Польши лидеры Бунда, гости из Америки, корреспонденты центральных бундовских печатных изданий, представители местной интеллигенции, которые являлись сторонниками партии. Лекции читались как плановые мероприятия: на юбилейных торжествах Бунда, во время празднований различных международных праздников – 1 мая, День молодежи, годовщина октябрьской революции в России, так и в качестве разовых внеплановых мероприятий.

Так, например, 6 ноября 1926 г. в Бресте выступил с лекцией представитель ЦК Бунда из Варшавы Я. Шафран. Его лекция была

приурочена к празднованию 25-летия Международного еврейского рабочего движения.[86] В Гродно в июне 1928 г. городской отдел «Культур-Лиги» организовал лекцию «Процесс против социалистов в России», которая была посвящена судебным процессам над эсерами в СССР[87]. 19 июня 1928 г. в помещении «Культур-Лиги» в Слониме была прочитана лекция членом окружного комитета Бунда из Белостока, посвященная проблемам международного движения рабочей молодежи[88].

Тематика лекций носила разноплановый характер. Весь тематический массив можно разделить на две группы. Во-первых, это лекции научно-популярного характера. К ним относились лекции по истории еврейской, польской, русской и зарубежной литературы, лекции по психологии, социологии, философии, истории. Так, например, Высоко-Литовским отделом «Культур-Лиги» была организована лекция на тему «Психология и литература», которая была прочитана прибывшим из США лектором Л. Лейзером. Лектор рассказывал об истории возникновения мировой литературы, охарактеризовал место еврейской литературы в данном процессе[89]. С 23 мая по 14 июня 1928 г. брестский отдел «Культур-Лиги» организовал цикл лекций по темам «Еврейская литература», «Социология», «Всемирная история», «Европейская литература»[90].

Достаточно большой популярностью пользовались лекции на медицинскую тематику. Только в Бресте за декабрь 1929 г. состоялись лекции доктора Бегуна об инфекционных болезнях, доктора Л. Мостовлянской об оказании первой медицинской помощи в экстренных случаях и о туберкулезе[91].

Вторую тематическую группу представляли лекции пропагандистского характера. В них говорилось о тяжелом положении, в котором оказался еврейский пролетариат, об экономической и общественно-политической обстановке в стране. Большое внимание уделялось эмиграции евреев в Палестину. В лекциях рассказывалось о трудной жизни еврейских переселенцев в Палестине, о безработице среди данного населения Палестины, о столкновениях с арабами. Так,

в Кобрине местным отделом «Культур-Лиги» была организована лекция «Крым, Биробиджан и Палестина». Выступивший И. Вайнштейн в своей речи высказался против идеи сионистов об эмиграции евреев в Палестину, поэтому евреи должны обратить свои устремления на Крым и Биробиджан, чтобы в одном из данных регионов создать свободную еврейскую рабочую республику[92].

Чисто пропагандистский характер носили лекции на темы «По дороге к новому поколению» и «Очерк истории социализма», в которых бундовские лекторы раскрывали программные позиции партии по основным вопросам общественно-политической жизни общества, взгляды Бунда на существующий государственный строй и пути его изменения. Данные лекции читались представителями партии фактически во всех партийных и большинстве еврейских классовых профсоюзных организациях северо-восточных воеводств Польши[93]. Очевидно, что таким образом партия вела активную пропагандистскую работу в рядах еврейского пролетариата с целью усиления своих позиций.

Важное место в работе «Культур-Лиги» занимала организация и проведение различных вечеров, концертов, театральных представлений, которые проводились силами кружков, любительских театральных коллективов, работавших при отделениях организации. Для выступлений приглашались также и профессиональные артисты.

Всю деятельность «Культур-Лиги» на территории Западной Белоруссии можно разделить на ряд этапов:

1. 1922–1926 гг. Период становления организаций «Культур-Лиги» на территории Западной Белоруссии.

2. 1926 – первая половина 1930-х годов. Степень активности «Культур-Лиги» оценивается польскими властями как очень высокая. Высокая активность «Культур-Лиги» была связана с наступившей в результате майского переворота 1926 г. «санацией». Вследствие этого Бунду пришлось ограничить свою политическую активность. К этому следует добавить то, что Бунд с конца 1920-х годов отказался

участвовать в работе гмин, и у него освободились силы для культурно-просветительской работы.

3. Вторая половина 1930-х годов В данный период происходит постепенное свертывание культурно-просветительской работы партии. Данная тенденция связана с тем, что: во-первых, с 1936 г. Бунд вновь активно вступает в борьбу за места в правления гмин; во-вторых, со второй половины 1930-х годов Бунд включается в проведение единофронтовских мероприятий; в-третьих, центральным направлением деятельности партии в данный период становится борьба с антисемитизмом.

Политическими и культурно-просветительскими вопросами деятельности Бунда занималась партийная пресса. Центральным партийным органом Бунда являлся еженедельник «Найе Фольксцайтунг» («Новая народная газета»), который издавался в Варшаве с 1925 г. В Варшаве выходило непериодическое издание «Информационный бюллетень Бунда», который издавался на польском, немецком и французском языках. Свои печатные органы имели такие бундовские организации как «Цукунфт» – газета «Югенд Векер», спортивная организация «Моргенштерн» – еженедельник «Моргенштерн». Региональные организации Бунда также могли издавать собственные партийные печатные издания. На территории Западной Белоруссии печатные органы имели организации в следующих городах: Белосток – газета «Арбетер Цайтунг», Вильно – «Вильнер Векер», Пружаны – еженедельник «Пружанер Лебн» и в ряде других.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. В своей деятельности на территории Западной Белоруссии польский Бунд делал ставку на работу среди профсоюзных организаций края и культурно-просветительскую деятельность. Так из отчетов воеводских управлений северо-восточных воеводств страны видно, что основными формами организационной структуры партии на территории Западной Белоруссии являлись профсоюзные и культурно-просветительские организации.

2. Местные партийные лидеры польского Бунда весьма успешно совмещали руководство и партийными организациями, и профсоюзами. Органы польской гражданской администрации отмечали, что во многом благодаря данному факту с начала 1920-х годов Бунд фактически установил полный контроль над еврейскими классовыми профсоюзами по всей Польше, в том числе и на территории Западной Беларуси[94]. Данные выводы подтверждают и документы ЦК КПЗБ, в которых отмечается факт лидерства Бунда в еврейском рабочем движении и подчеркивается, что именно Бунд являлся основным противником КПЗБ в борьбе за доминирование над рабочим движением края[95].

3. Действуя в рамках еврейских классовых профсоюзов, польский Бунд взаимодействовал с другими политическими партиями. Партия активно сотрудничала с Поалей Сион левицей и ППС. Польский Бунд, Поалей Сион левица и ППС с конца 1920-х годов проводили единую политику в профсоюзном движении. Примером могут служить совместно организованные в 1937 г. забастовки протеста против погромов в Притыке и Бресте.

4. На территории Западной Беларуси следует отметить значительную активность, прежде всего, культурно-просветительских организаций партии. Это объясняется, прежде всего, отсутствием крупных промышленных центров на территории региона и доминированием производства кустарного типа, что предполагало отсутствие крупных профсоюзных организаций. Несмотря на трудности, возникавшие перед бундовскими образовательными и культурно-просветительскими организациями, им удавалось проводить соответствующую идеологическую, образовательную и культурную работу в среде еврейского пролетариата.

[1] *Hass L.* Ruch związkowy w Polsce 1918–1939 // Wiadomości Historyczne. 1982. № 1. S. 48.

[2] Pracownik. Niezależny organ ruchu zawodowego. Warszawa. 1930. № 1 (6). S. 10–11.
[3] Ibid.
[4] *Румак А.А.* Профсоюзы трудящихся Западной Беларуси в 1926–1939 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Минск, 1994. С. 32.
[5] Там же. С. 51.
[6] Там же. С. 12.
[7] *Malanski J.* Pracownicze związki zawodowe w Polsce. Warszawa, 1933. S. 50.
[8] Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 242п. Оп. 1. Д. 83. Л. 55–78.
[9] *Румак А.А.* Профсоюзы трудящихся Западной Беларуси в 1926–1939 гг. С. 34.
[10] *Malanski J.* Pracownicze związki zawodowe w Polsce. S. 86.
[11] *Румак А.А.* Профсоюзы трудящихся Западной Беларуси в 1926–1939 гг. С. 38.
[12] Литовский Центральный Государственный Архив (далее – ЛЦГА). Ф. 51. Оп. 7. Д. 231. Л. 118.
[13] *Полуян В.А.* Революционно-демократическое движение в Западной Белоруссии (1927–1939 гг.) Минск, 1978. С. 41.
[14] ЛЦГА. Ф. 51. Оп. 7. Д. 198 а. Легализация политических и общественных организаций.
[15] Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф. 67. Оп. 1. Д. 83. Л. 10.
[16] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1971. Л. 11.
[17] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 459. Л. 182.
[18] ГАБО. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 11. Л. 11.
[19] ГАБО. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 11. Л. 11; Sprawy Narodowościowe // Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych. 1932. № 6. S. 696.
[20] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1336. Л. 102.
[21] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 335. Л. 14–19.
[22] ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 831. Л. 118.
[23] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 939. Л. 60.
[24] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 148. Л. 148.
[25] ЛЦГА. Ф. 51. Оп. 17. Д. 222. Л. 272.
[26] ГАБО. Ф. 1. Оп. 10. Д. 11. Л. 17.
[27] ЛЦГА. Ф. 51. Оп. 7. Д. 796. Л. 129.
[28] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 261. Л. 359.
[29] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2440. Л. 14.
[30] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2447. Л. 144.
[31] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 460. Л. 404.

[32] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 500. Л. 281.
[33] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 599а. Л. 13.
[34] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 475. Л. 70.
[35] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 500. Л. 327.
[36] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 582а. Л. 68.
[37] *Hass L.* Ruch związkowy w Rzeczypospolitej // Z dziejów Drugiej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1986. S. 257; *Pilch A.* Glówne kierunki ruchu zawodowego w Polsce // Kwartalnik Historii Ruchu Zawodowego. 1982. № 3–4. S. 14.
[38] Sprawy Narodowościowe // Warszawa: Instytut Badań Spraw Narodowościowych. 1937. № 3. S. 313.
[39] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 95. Л. 95.
[40] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 230. Л. 17.
[41] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 189. Л. 46.
[42] Там же. Л. 48.
[43] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 151. Л. 17.
[44] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 150. Л. 474.
[45] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 99. Л. 186.
[46] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 459. Л. 247.
[47] НАРБ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 2921. Л. 45.
[48] Там же. Л. 47.
[49] Там же. Л. 46
[50] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 596. Л. 10.
[51] Там же. Л. 12.
[52] *Lenski J.* Prawda o jednolitym froncie. Warszawa, 1934. S. 14.
[53] Ibid. S. 16.
[54] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 59. Л. 70.
[55] Dziennik ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. Warszawa, 1922–1924. S. 375.
[56] *Pickhan G.* Kossowski, Portnoj i inni. Rola pokolenia założycieli Bundu w Polsce międzywojennej // Bund. 100 lat historii 1897–1997. Pod red. F. Tycha i J. Hensla. Warszawa, 2000. S. 234.
[57] *Eisenstein M.* Jewish Schools in Poland 1919–1939. New York, 1950. P. 34.
[58] Ibid. P. 90.
[59] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2145. Л. 27.
[60] *Pickhan G.* «Gegen der Strom». Der allgemeine Judische Arbeiter bund «Bund» in Polen 1918–1939. Stuttgart, 2001. P. 347.
[61] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 598. Л. 28.
[62] *Korsch R.* Żydowskie ugrupowania wywrotowe w Polsce. Warszawa, 1925. S. 48.

[63] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2145. Л. 32.
[64] *Korsch R.* Op. cit. S. 49.
[65] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2145. Л. 27.
[66] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1971. Л. 11.
[67] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2145. Л. 28.
[68] *Eisenstein M.* Op. cit. P. 90.
[69] Ibid. P. 75.
[70] ГАБО. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 299. Л. 100.
[71] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 940. Л. 55.
[72] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 61. Л. 15.
[73] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 2145. Л. 26.
[74] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 60. ЛЛ. 118–119.
[75] Там же. Л. 192.
[76] ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 865. Л. 12.
[77] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 657. Л. 293.
[78] Sprawy Narodowościowe. Warszawa. 1929. № 5–6. S. 845.
[79] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 598. Л. 12.
[80] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 299. Л. 100.
[81] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1265. Л. 22.
[82] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 234. Л. 84.
[83] *Keller S.* Wywrotowe Partje Polityczne. Warszawa, 1936. S. 14.
[84] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 745. Л. 102.
[85] ГАБО. Ф. 1. Оп. 10. Д. 139. Л. 16.
[86] ГАБО. Ф. 93. Оп. 1. Д. 447. Л. 234.
[87] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 1807. Л. 12.
[88] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 961. Л. 47.
[89] ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 319. Л. 2.
[90] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 965. Л. 16.
[91] ГАБО. Ф. 67. Оп. 1. Д. 966. Л. 21.
[92] Там же. Л. 14 об.
[93] Там же. Л. 8.
[94] Sprawy Narodowościowe. Warszawa. 1932. № 6. S. 247.
[95] НАРБ. Ф. 242п. Оп. 1. Д. 345. Л. 67.

Шаповал Ю.И.

МЕХАНИЗМ ИНФОРМАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГПУ–НКВД НА ПРИМЕРЕ ДЕЛА-ФОРМУЛЯРА АКАДЕМИКА М.С. ГРУШЕВСКОГО

Для того, чтобы глубже понять тему, вынесенную в заголовок, необходимо сначала хотя бы кратко остановиться на том, что представляет собой дело-формуляр. Как известно, в коммунистической спецслужбе существовали две основные категории агентурного аппарата: осведомитель (информатор), который давал так называемую первичную информацию, и агент, который принимал участие в агентурных разработках. Именно с осведомителей и начиналось ведение дел-формуляров, которые заводились в случае, если сведения о конкретных лицах были/считались важными. Эти дела заводились разными оперативными отделами после предварительной проверки первичных сведений.

В случае с Михаилом Грушевским дело-формуляр за номером 1023 было открыто 24 марта 1924 г. по постановлению уполномоченного 1-й группы Контрразведывательного отделения Киевского губернского отдела ГПУ Г. Эймонтова. Главным поводом для открытия дела М. Грушевского послужило то, что известный украинский ученый-историк был еще и политиком. В частности, он возглавлял Центральную раду, противостоявшую большевикам в 1917–1918 годах. Именно это обстоятельство оказалось ключевым не только для заведения на него дела-формуляра, но и для дальнейшей постоянной разработки сведений о нем. Ученому был присвоен псевдоним «Старик».

М. Грушевский вернулся из Вены из вынужденной эмиграции 8 марта 1924 г. Это возвращение было для него компромиссом: он выполнил требование большевиков отойти от активной политической деятельности в Украинской партии социалистов-революционеров (УПСР), публично декларировал свою лояльность коммунистичес-

кому режиму, который в это время проводил политику «украинизации», и принял предложение со временем занять пост Президента Всеукраинской академии наук (ВУАН). При этом, не доверяя словам новой власти, он добился выдачи двух письменных документов – «охранных грамот» для себя. Первым было письмо от Всеукраинского центрального исполнительного комитета (ВУЦИК) о том, что он может свободно проживать в УССР и никаких претензий за его прошлое ему не предъявляется. Второй документ подписали глава Правительства УСРР Влас Чубарь и председатель ГПУ УССР Всеволод Балицкий, которые подтверждали, что академик не подлежит обыскам, арестам и преследованию[1].

Ни одно из этих обещаний никогда не будет выполнено: Грушевский не станет Президентом ВУАН, в 1931 г. ему запретят проживать на Украине, в июне 1927 г. он будет подвергнут внезапному и тотальному обыску, в марте 1931 г. арестован, а преследовать его будут до самой его смерти в Кисловодске в ноябре 1934 г.

В немалой степени все эти действия режима против ученого будут определяться содержанием того дела-формуляра, которое было заведено в марте 1924 г. Это дело насчитывает 9 томов и содержит более 4000 различного рода документов и материалов. Наиболее полно здесь представлены, прежде всего, сообщения секретных сотрудников ГПУ, спецдоклады, агентурные и оперативные записки (или выписки из них), циркуляры, служебная переписка чекистов, касавшаяся личности М. Грушевского, письменные заявления против него, написанные его недоброжелателями в органы ГПУ, результаты перлюстрации переписки, причем не только писем ученого и писем к нему, но и переписки других лиц, писавших о нем или просто упоминавших имя М. Грушевского. Анализ всего этого материала показывает, что для М. Грушевского его жизнь с 1924 г. на Украине, а с 1931 г. и в России, была, по сути, жизнью в «стеклянном доме». Фактически каждый его шаг в научной, общественной и личной сфере фиксировался, тщательно изучался, и уже затем чекисты вырабатывали рекомендации действий относительно академика.

Секретные информаторы

Самым первичным материалом были, конечно, сообщения секретных сотрудников, которыми были в окружении ученого. Правда, произошло это не сразу, а на протяжении 1925–1926 годов, поскольку сначала чекисты считали, что более опасным является доминировавшая в ВУАН группа академика С. Ефремова. Более того, начальник Контрразведывательного отдела ГПУ УССР В. Иванов еще в марте 1924 г. настаивал: «Нужно создавать сеть из наших агентов не вокруг Грушевского, а вокруг Ефремова...»[2]. Однако вскоре верх взяла точка зрения, в соответствии с которой М. Грушевский возвратился на Украину для проведения борьбы против большевистского режима изнутри. Сразу после приезда ученый встретился со своими коллегами по УПСР и в разговорах с ними давал критическую оценку ситуации на Украине. Эти разговоры были немедленно зафиксированы информаторами, каждый из которых имел свой псевдоним. Некоторые из этих сексотов, например «Киевский», очевидно, ученый из ВУАН, использовались для того, чтобы чекисты поняли роль и место академика в политической истории Украины XX столетия. В этом случае сообщения часто походили на исторические справки. Одним из самых важных был информатор «Дипломат», не только близкий к академику в ВУАН, но и старый его товарищ по УПСР.

Важным агентом был бывший профессор Нежинского педагогического института Константин Штепа, завербованный в 1928 г. Он переехал в Киев в 1930 г. и использовался как агент Секретно-политического отдела Киевского областного отдела ГПУ под псевдонимом «Медведев». Он сыграл роковую роль и в судьбе дочери академика Екатерины, дав ложные сведения, послужившие основой для ее ареста и осуждения.

В августе 1934 г. для разработки М. Грушевского был вызван агент «Химера». Перед этим он находился в ссылке и использовался для разработки ссыльных украинцев. Этот человек был очень близок к Грушевскому в прошлом. В Москве ему устроили «случайную»

встречу с академиком, он побывал семье Грушевских и возобновил старые связи, что крайне нужно было чекистам.

Прежде всего, информаторы зафиксировали позитивные и негативные качества самого академика и его отношения с другими учеными. Так, в сообщении секретного сотрудника «Белого» от 1 сентября 1925 г. читаем: «Академик Грушевский Михаил Сергеевич – выдающаяся фигура во всех отношениях. Организатор большой величины. Верен раз данному им слову, хотя бы обстоятельства и разрешали его не исполнять. Умеет при случае забывать на время свои личные отношения и говорить с врагом как с другом. Большой интриган. Льстец. Любит заходить в интриге с тылу, через задние двери. Личность большого размаха. В полит(ическом) отношении не может забыть своего прошлого»[3].

Уже упомянутый «Киевский» в апреле 1924 г. сообщал: «Самое главное и самое сильное средство Грушевского, которое он всегда пускает в ход под самыми разнообразными, под самыми незаметными на первый взгляд мотивами – это прошлое Украины, прошлое блестящее, удивительное и богатое перспективами. Склад ума Грушевского, его линия работы, его поведение со своими сотрудниками можно только сравнить с политикой высокообразованного иезуита. Нужно отдать полную справедливость Грушевскому в его умении действовать на людей и ставить их в моральную или – что самое главное – в материальную зависимость от себя. Его принцип – никогда не отпускать человека, обращающегося к нему за помощью, поддержкой или советом, без удовлетворения. Конечно, если обращающийся к нему человек украинец»[4].

При этом «Киевский» подчеркивал опасность научно-организаторской деятельности академика, который редактировал журнал «Украина». Для информатора этот журнал выступал как центр и символ антисоветской деятельности М. Грушевского: «В согласии с научностью журнала даже внешность “Украины” исключает малейшие признаки, указывающие, что журнал выходит при Советской власти. По обложке журнала вы можете отнести его ко временам и

Гетмана, и Петлюры, и Центральной Рады, но никак не Советской власти, тем более, что надпись “Пролетарии всех стран, соединяйтесь”, конечно отсутствует»[5].

Наконец, «Киевский» указал на еще одно важное обстоятельство, которое особенно внимательно было воспринято чекистами – на то, что М. Грушевский создает в разных регионах Украины академические структуры по изучению местной истории и фольклора. По мнению «Киевского», цель этого состоит в том, что местные сотрудники «будут являться осведомителями, будут теми “светочами”, которые должны держать высоко идею академии со всеми вытекающими отсюда последствиями»[6].

Действительно, возглавив после возвращения Историческую секцию ВУАН, М. Грушевский развернул поистине колоссальную научно-организационную деятельность по изучению прошлого Украины. Он имел достаточно амбициозные планы, например, создание Института истории Украины и Института примитивной культуры. Эти планы, а также организация им порайонного изучения Украины, воспринимались чекистами как попытка академика стать центром притяжения сил, способных противостоять режиму. Об этом сразу же были информированы партийно-государственные структуры, которые по понятным теперь причинам начали пересматривать свои первоначальные планы относительно М. Грушевского.

Еще до возвращения М. Грушевского в ВУАН стало ясно, что он обречен на бескомпромиссное и бесперспективное противостояние с группировкой во главе с академиками Сергеем Ефремовым и Агатангелом Крымским. Последние не могли простить ему компромисса с большевиками и имели большие сомнения в «чистоте его идеологии». Поэтому накануне возвращения М. Грушевского группа Ефремова-Крымского выработала свое негативное отношение к нему. И на это в сообщениях сексотов было обращено внимание. Например, секретный сотрудник «Ом» 6 мая 1926 г. сообщал: «В украинских кругах между группами Крымского и Грушевского идет глухая незаметная рознь. Группа Крымского сейчас сильнее и она более

искренно относится к власти. На эту группу ориентируется значительное большинство членов, особенно молодежи. Грушевский постепенно теряет свой авторитет как политическая величина... Обе группы имеют тенденцию к углублению самостоятельности Украины, однако в этом вопросе они очень сдержанны, хотя из отрывков мыслей выясняется недовольство существующей степенью украинизации, причем многие считают украинизацию мифом, указывая, что фактически остались тенденции централизации»[7].

Непосредственное слежение за ученым пока он (до отъезда в 1931 г. в Москву) проживал в Киеве на улице Паньковской, д. 9, осуществляли киевские чекисты, которые постоянно информировали о своей работе свое харьковское начальство. Но не просто информировали. Уже 15 марта 1924 г. они ставят вопрос о том, как **использовать** академика. По их мнению, было две возможности:

1. сделать его Президентом ВУАН при условии, что он будет проводить в Академии партийную линию;

2. использовать по «чекистской линии», путем «создания вокруг него сети наших людей, которые, прикрываясь его именем, будут проводить наши задания»[8].

24 марта начальник Секретно-оперативной части и начальник контрразведывательного отдела ГПУ УССР раскритиковали киевских коллег, заметив при этом, что «никакой политической выгоды для нас Грушевский на президентском кресле Академии наук не представляет», а главная задача состоит в «усилении разногласий в верхах украинской шовинистической общественности»[9].

Агентура ГПУ–НКВД была мобилизована на то, чтобы не допустить единства в рядах украинцев, чтобы раскол углублялся. Следует признать, что эта работа увенчалась успехом.

Чекистские директивы и аналитика

В деле-формуляре сохранились в большом объеме циркуляры, служебная переписка чекистов, спецсводки, обобщающие аналитические документы о М. Грушевском. Это чрезвычайно любопытная

часть дела-формуляра, поскольку она содержит много ценной информации о внутренних отношениях чекистов и методах их работы.

Так, например, до появления М. Грушевского киевские чекисты, как они признавались в одном из писем начальнику Секретно-оперативной части ГПУ УССР В. Иванову, серьезно не занимались украинскими эсерами, поскольку «на них смотрели, как на вырождающиеся, немощные группировки...»[10]. Вскоре, однако, ситуация кардинально изменилась, и бывшие члены УПСР стали одними из основных клиентов ГПУ. «...Нами, – сообщали вскоре в центр киевские чекисты, – принимается целый ряд мер к изысканию лазеек и завербования осведомления среди приверженцев Грушевского»[11].

Очень часто работа Киевского отдела вызывала недовольство харьковского начальства. Особенно показательной была ситуация с подготовкой к юбилею М. Грушевского в сентябре 1926 г. Тогда было решено отметить 60-летие ученого и 40-летие его научной деятельности. С самого начала стало ясно, что празднование может содействовать не только укреплению авторитета академика, но и может стать своего рода манифестацией, напоминанием о том, что М. Грушевский в историю Украины вошел не только как исследователь, но и как политик, руководитель борьбы против большевиков.

Случилось, однако, так, что о предстоящем юбилее в Харькове в ГПУ узнали из газеты «Коммунист», а не от работников КО ГПУ. 10 сентября 1926 г. заместитель Председателя ГПУ К. Карлсон присылает в Киев «Указания об академике Грушевском», в котором выражает неудовольствие работой киевлян и предлагает подвергнуть административному взысканию уполномоченного Секретного отдела КО ГПУ В. Гражуля (Дорина). 13 сентября киевские чекисты присылают ответ, пытаются оправдаться тем, что поскольку были каникулы и преподаватели и сотрудники ВУАН были в отпусках, КО ГПУ не смог собрать надлежащей подробной информации: «Поэтому мы свое внимание обратили на охрану этого юбилея. Конечно, “Дипломат” и все наличное осведомление будут прощупы-

вать все время, как настроение Грушевского, так и других кругов украинской интеллигенции, и мы вас будем держать в курсе событий... Летний период, как всегда, ослабил и сейчас нашу работу по интеллигенции, но мы и его использовали и в ближайшем докладе сообщим вам о вербовке целого ряда ассистентов видных педагогов и других деятелей украинской культуры.

На основании изложенного просим считать случившееся упущением с нашей стороны и просим вас отменить ваше распоряжение о наложении административного взыскания на работников СО по интеллигенции»[12].

Однако позиция К. Карлсона была незыблемой. 21 сентября он прислал свой ответ, в котором он настаивал на наказании и подчеркивал, что «своевременное реагирование аппарата отдела на все события в контрреволюционных кругах, правильное использование наличной у вас может и неплохой агентуры, не будет вызывать в дальнейшем таких мер с нашей стороны»[13].

Документы из дела-формуляра показывают, как много хлопот своим юбилеем М. Грушевский доставил чекистам, а также партийным и государственным органам. В полной мере это отражают спецсводки, составленные на основании сообщений секретных сотрудников (интересно, что если мнения сексотов расходились, то чекисты в спецсводках обозначали, кому именно данное мнение принадлежит). Киевские чекисты в спецдокладе сделали такие предварительные выводы о юбилее: «Юбилей в целом прошел бледно, взаимоотношений с Грушевским он не определил, этому в достаточной степени способствовало колебание в вопросе об отношении нашем к юбилею и история с автобиографией. По-видимому, придется сейчас искать предлог для того, чтобы опять Грушевского вызвать на откровенность»[14].

Весь собранный материал о юбилее лег в основу обобщающего «Спецдоклада о юбилее Грушевского», подготовленного в ГПУ УССР не позднее 10 октября 1926 г. и направленного в партийные органы. Авторы этого документы избегали категорических выводов, но констатировали, что юбилей практически не затронул периферию.

Целый ряд документов под названием «Об академике М.С. Грушевском», которые сохранились в деле, показывают, что чекисты сочли нужным информировать партийно-государственные структуры об угнетенном состоянии ученого, о его тяжелом материальном положении, о нехватке средств на издание научной продукции и даже о чрезмерно резком отношении к нему некоторых представителей партийно-государственной номенклатуры (в первую очередь П. Любченко, который возглавлял Киевский исполком).

Сохранилась также уникальная переписка о том, как чекисты хотели воспользоваться этим состоянием ученого. Они дали задание секретному сотруднику «Европейцу» переговорить с М. Грушевским о его более активной общественной работе, например, о вхождении его в состав Киевского городского Совета. Вот что говорилось об этом в одном из специальных сообщений: «Воспользовавшись первым представившимся удобным случаем, "Европеец" поговорил с Грушевским, однако результаты оказались неудовлетворительными. Сначала Грушевский отделывался шутками, а затем, когда "Европеец" продолжал более настойчиво расспрашивать его, Грушевский резко прервал его и отказался продолжать разговор»[15].

Это нежелание М. Грушевского идти на явное сотрудничество с режимом делало его в глазах чекистов человеком «с двойным дном». Тем более что при этом академик оставался в контакте со своими бывшими коллегами по УПСР, такими, например как И. Лизанивский и Т. Черкасский. Последние, в частности, фигурируют в ряде документов в качестве людей, стремившихся влиять на поведение М. Грушевского, особенно после того, как продолжающиеся скандалы с представителями группы Ефремова-Крымского сделали невозможной нормальную работу в ВУАН. В этих условиях чекисты получили сведения о том, что академику рекомендовано его сторонниками уйти из Академии. 29 декабря 1927 г. в одной из спецсводок читаем: «По нашему мнению – это и мнение тов. Корнюшина, который сегодня выезжает в Харьков и этот вопрос будет ставить на ЦК – необходимо приложить все усилия к тому, чтобы "Старика" из

академии не пускать... В связи с этим встанет вопрос о мерах, необходимых для большего привлечения Грушевского к нам»[16].

Однако ГПУ давало рекомендации не только в вопросе о привлечении М. Грушевского к сотрудничеству. Интересно то, что чекисты решили судьбу его научной командировки за границу в 1928 г. на Международный этрусский конгресс в Италии и на Международный конгресс историков в Норвегии. Ученый подал заявку о выезде в Историко-филологическое отделение ВУАН, однако не академическое начальство приняло решение. В деле-формуляре сохранилось уникальное рукописное «Заключение» начальника Секретного отдела ГПУ по этому вопросу: «Последние имеющиеся у нас данные свидетельствуют о том, что академик М.С. Грушевский упорно стремится выехать за кордон. В нашем распоряжении имеется копия письма жены Грушевского к нему, в котором она, вспоминая, как они приехали в УССР, пишет: «Столько за это время всякого бывало, что верить не хочется, что всего 4 года: хватило бы на восемь и еще на больше, поэтому совершенно необходимо, чтобы ты переменил атмосферу».

Жена и дочь Грушевского в настоящее время находятся за границей (под Веной).

Имеются основания полагать, что после недавних провалов Грушевского в Академии (неизбрание его) он думает совершенно выехать из СССР, что политически для нас невыгодно.

Из этих соображений СО ГПУ УССР считает необходимым в выдаче разрешения на выезд Грушевскому отказать»[17].

С конца 1927 г. стало официально известно, что М. Грушевский не будет Президентом ВУАН. Правда, пилюлю ему подсластили: 12 января 1929 г. с разрешения и по рекомендации власти его избирают академиком Всесоюзной академии наук.

В этот период уже была начата атака на научную школу М. Грушевского и в том же январе 1929 г. Политбюро ЦК КП(б)У принимает решение об изменении линии «относительно материальной поддержки Грушевского»[18]. В печати развернулась погромная

критика его взглядов. В частности, с резкими нападками на него выступили некоторые участники Первой всесоюзной конференции историков-марксистов, которая работала в Москве в декабре 1928 – начале 1929 г.

В то же время в спецсводках КО ГПУ находим оценки, расходившиеся с официальной точкой зрения. Особенно характерны высказывания секретного сотрудника «Европейца», который считал, что «со стороны Соввласти по отношению к Грушевскому взята неправильная линия, которая приводит ко все большему расхождению между Грушевским и Соввластью... "Европеец" утверждает, что все время чувствуется какое-то недоверие Грушевскому, которое, по мнению с/с не имеет оснований, так как Грушевский себя определил, в случае войны ему некуда деваться и он бы пошел работать с Соввластью, если бы для этого были предприняты соответствующие меры... Грушевский оставил свою старую платформу, хотя и не пришел еще целиком к платформе коммунистической, а стоит посередине между этими платформами. Таким образом, мнение "Европейца" сводится к тому, что Грушевский работать с Соввластью может, но для этого нужно, чтобы власть пошла навстречу Грушевскому»[19]. Это довольно важный момент, поскольку цитируемая сводка была адресована партийно-государственному руководству, которое имело собственное мнение о М. Грушевском.

В 1929–1930 годах продолжался погром научных учреждений, руководимых М. Грушевским или созданных при его участии. В деле-формуляре сохранились документы, отражающие этот процесс. Особенно усилилось давление на ученого, когда начались аресты по делу «Союза освобождения Украины» (СВУ), лидером которого был объявлен академик С. Ефремов, враждовавший с М. Грушевским и арестованный в июле 1929 г. Тщательно отслеживали чекисты факты, когда ученый пытался защищать своего вчерашнего врага, протестовать против травли С. Ефремова, устроенной на самом высоком уровне.

Собирались и анализировались также высказывания С. Ефремова, сделанные им в камере. Информатор, находившийся в то время рядом с ним, зафиксировал их. В частности 16 ноября 1929 г., вернувшись с допроса, С. Ефремов говорил о М. Грушевском: «Насколько это большая фигура в обществе, настолько он мелочен в своем характере, интриган, склоняется всегда в сторону сильных (вступил в партию эсеров летом 1917 г. потому, что она была господствующей), завистлив, честолюбив, а особенно большой сребролюбец и стяжатель... Борьба была на руку тем, кто думал поквитаться со мною и еще другими неугодными элементами в Академии. Она (борьба), будучи искусно раздута, и обработана, привела в результате вот к этому грандиозному и бессмысленному делу и разгрому Академии. Я Грушевскому говорил, когда заварилась эта каша, что пострадаю не только я, но и Академия и сам он, потому что в конце концов возьмутся и за него. Он сам был поражен происшедшим и беспомощно оправдывался, что он не ожидал, что может это выйти»[20].

В документах 1930–1931 годов нашли отражение стремления чекистов знать все подробности о М. Грушевском, тем более что в это время начались первые аресты по делу «Украинского национального центра» (УНЦ) и в протоколах допросов арестованных часто фигурировало имя М. Грушевского[21].

В январе 1931 г. вместо возглавляемой М. Грушевским Исторической секции ВУАН был создан Исторический цикл во главе с новым руководством, а в марте того же года он выехал в научную командировку в Москву, где слежка за ним – особенно после неудачной попытки харьковских чекистов «сделать» из него лидера УНЦ – будет продолжаться, а 23 декабря 1933 г. на него будет заведено новое дело как на имеющего связь с «антисоветским элементом». Это 9-й том дела-формуляра, долгие годы находившийся в Москве, а с 1965 г. хранившийся в КГБ при Совете Министров УССР. Этот том содержит преимущественно документы московского периода и последних месяцев жизни академика в Кисловодске, включая копию его истории болезни, которая, как считалось ранее, не сохранилась.

Перлюстрированная корреспонденция

Как известно, перлюстрация корреспонденции всегда была одним из важнейших каналов добывания чекистами необходимой информации. Случай с М. Грушевским не является исключением. Перлюстрации подвергалась практически вся корреспонденция, включая личную переписку. В силу этого эта часть из дела-формуляра имеет большое значение для изучения многих страниц биографии ученого. Многие письма, точнее меморандумы писем прилагались к спецсводкам.

В деле сохранились также письма недоброжелателей, которые считали, что М. Грушевский предает интересы борьбы за независимость Украины, вернувшись из эмиграции. В частности сохранилось письмо читателей газеты «Діло» (фактически это было письмо от Закордонного Комитета УПСР), переданное ему в Вене перед отъездом. Там были такие слова: «Подумайте над тем, что Вы делаете. Вы можете успокоить себя. Вы можете успокоить свою собственную совесть, но Вы никогда не заставите украинский народ думать так, как Вам хочется, чтобы он думал о Вас. Он будет думать так, как Вы заслужили своими поступками... Вы уже сами себе не принадлежите, Вас будет судить не только Ваша совесть, но и все потомки тех миллионов украинского трудового народа, который в сердечной искренности вложил в Ваши руки доверие и руководство в борьбе за его национальное и социальное освобождение, за независимую Республику свободно-украинского трудового народа»[22].

На письме есть автограф чекиста Е. Кривца: «Письмо это от Зак. Ком. УПСР Грушевский получил еще в январе в Вене и дал тогда им ответ. Сейчас это письмо посылается в Киев не для вручения Грушевскому, а очевидно для распространения в украинском обществе с целью компрометации Грушевского»[23].

Перлюстрации и тщательному изучению подвергались письма М. Грушевского к тогдашнему руководству, например, письмо на имя Председателя Совнаркома УССР В. Чубаря, в котором историк

отвергал обвинения в свой адрес в том, что он не признал Советскую власть[24].

Особенно интересовались чекисты теми людьми, которые писали М. Грушевскому и поддерживали его. Эти письма, как правило, сопровождались указаниями взять на учет тех, кто писал академику. Вот какое указание ГПУ УССР Одесскому окружному отделу ГПУ прилагалось, например, к письму В. Гадзинского из Одессы 9 сентября 1926 г.: «Киевским окротделом ГПУ под # 54–546520 послал вам документ, который пришел от Гадзинского на адрес Грушевского. Из содержания документа видно, что Гадзинский представляет собой антисоветского человека, требующего постоянного наблюдения.

Обращая на это ваше внимание, предлагаем оповестить нас, какие материалы на него есть у вас, есть ли у вас соответствующий подход к обслуживанию его и т. д."[25].

Наконец, значительный массив перлюстрации составляют письма противников М. Грушевского, из которых сотрудники ГПУ черпали информацию о том, кто и что собирается предпринять против ученого. Это помогало чекистам выстраивать собственную линию поведения.

На сегодняшний день перлюстрированные письма являются наименее изученной частью дела-формуляра, хотя ценность этой части весьма значительна.

Краткие выводы

Таким образом, анализ документов из дела-формуляра на М. Грушевского может служить хорошим образцом для исследования информационной деятельности ГПУ–НКВД, поскольку дает представление о том, какие именно механизмы лежали в основе такой деятельности. Вместе с тем пример данного дела-формуляра показывает, как важно при научном исследовании использовать не вторичные, а первичные документы, которые, к сожалению все еще остаются малодоступными исследователям коммунистического

тоталитаризма на Украине и в России. Отсюда – предложение: в ближайшее время можно было бы подготовить и издать в переводе на английский язык наиболее интересные документы и материалы из дела-формуляра на М. Грушевского, сделав тем самым доступными их для исследователей разных стран.

---

[1] Подробнее см.: *Пристайко В., Шаповал Ю.* Михайло Грушевський і ГПУ–НКВД. Трагічне десятиліття: 1924–1934. Київ, 1996. С. 19–34.

[2] Государственный архив Службы безопасности Украины, Киев (далее – ГА СБУ). Дело-формуляр на М. Грушевского. № 7537. Т. 4. Л. 9.

[3] Там же. Т. 1. Л. 100.

[4] Там же. Л. 93–94.

[5] Там же. Л. 94.

[6] Там же.

[7] Там же. Л. 206.

[8] Цит. по: *Пристайко В., Шаповал Ю.* Михайло Грушевський і ГПУ–НКВД. С. 131.

[9] Там же. С. 134.

[10] ГА СБУ. Дело-формуляр на М. Грушевского. № 7537. Т. 4. Л. 11.

[11] Там же. Л. 13.

[12] Там же. Л. 100–101.

[13] Там же. Л. 106.

[14] Там же. Л. 197.

[15] Там же. Л. 392.

[16] Там же. Л. 460.

[17] Там же. Л. 480.

[18] Цит. по: *Пристайко В., Шаповал Ю.* Указ. соч. С. 78.

[19] ГА СБУ. Дело-формуляр на М. Грушевского. № 7537. Т. 4. Л. 496–497.

[20] Там же. Т. 5. Л. 314.

[21] Подробнее см.: *Пристайко В., Шаповал Ю.* Михайло Грушевський: справа «УНЦ» і останні роки (1931–1934). Київ, 1999.

[22] ГА СБУ. Дело-формуляр на М. Грушевского. № 7537. Т. 4. Л. 18.

[23] Там же.

[24] Там же. Л. 96–99.

[25] Там же. Л. 110.

Розенблат Е.С.

СПАСЕНИЕ ЕВРЕЕВ БЕЛОРУССИИ В ГОДЫ ХОЛОКОСТА: НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕМЫ

В отличие от многих аспектов темы Холокоста, которые имеют отражение в документальных источниках, изучение проблемы оказания помощи евреям в годы немецкой оккупации практически полностью основывается на использовании нарративных источников (воспоминаний переживших Холокост и материалов устной истории). Эта ситуация объяснима: в немецких документах фиксировались только неудавшиеся попытки укрывания евреев, которые заканчивались уничтожением спасителей, их семей и прятавшихся, а советские органы и подразделения не вели целенаправленную работу по сбору информации о фактах спасения евреев. Отдельные случаи оказания помощи евреям упоминаются в свидетельских показаниях, записанных Чрезвычайной Государственной Комиссией по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников (ЧГК).

Воспоминания и свидетельства, написанные и рассказанные в различные годы евреями – узниками гетто и теми, кто помогал им спастись, разные по своей информативности и содержательной ценности, имеют некоторые общие черты, на которые хотелось бы обратить внимание:

1) субъективность и эмоциональность восприятия событий, свидетелями или участниками которых этим людям пришлось быть;

2) запись многих воспоминаний и свидетельских показаний была осуществлена через значительный временной промежуток, что, безусловно, приводит к некоторым искажениям событий (аберрация памяти) и передаче информации в виде определенных мифологем. В

данном случае на рассказ очевидца влияет социальный миф, присущий обществу, в котором информант живет;

3) отсутствие целостности восприятия картины происходившего;

4) зависимость сообщения от образовательного уровня информанта и его социального статуса.

Следует учитывать те противоречия, которые обнаруживаются в нарративах евреев и неевреев о помощи еврейскому населению. Многие евреи высказывают стереотипную точку зрения об антисемитизме со стороны полиции и местных жителей. У большинства переживших Холокост сложилось впечатление, что вся окружающая среда была враждебна им. Нередко приведенные примеры оказания помощи со стороны горожан и крестьян бежавшим из гетто объясняются незнанием помогавших о том, что к ним обращались евреи. В целом, заметна негативная оценка местного населения, в сообщениях отчетливо чувствуются страх, отчужденность и предубежденность евреев по отношению к местным жителям (особенно эти черты присущи воспоминаниям евреев, которые были опубликованы в Израиле в 1950–1980-е годы).

Воспоминания местных жителей в этом аспекте существенно отличаются от свидетельств евреев. Часть очевидцев пытается нарисовать идиллическую картину взаимоотношений между еврейским и славянским населением, особо выделяя сочувствие, солидарность и добровольную помощь евреям со стороны местных жителей. Другая часть информантов не отрицает проявлений антисемитизма, жестокости по отношению к евреям, факты выдачи их немецким властям и использование сложившейся ситуации в целях личного обогащения некоторыми людьми. Однако при этом респонденты подчеркивают единичность подобных случаев, одновременно приводя примеры оказания помощи и спасения евреев.

В сообщениях евреев о людях, помогавших им и укрывавших узников гетто, чувствуется некоторая недоговоренность. Иногда

проскальзывает явно неприязненное отношение к тем, кто оказывал им помощь. Вероятно, объяснение следует искать в особенностях тех сложных личных взаимоотношений, которые устанавливались между спасителями и спасенными. В данном случае на полноту сообщений влияет необходимость соблюдения этических норм, своего рода табу. Во-первых, как правило, людям неприятно вспоминать о ситуации, характеризовавшейся состоянием полной зависимости от определенного человека в течение длительного времени. Во-вторых, информанты умалчивают о жертвах, на которые им приходилось в отдельных случаях идти для поддержания хороших отношений со своими спасителями (обычно спасенные не говорят о фактах вымогательства денег и ценностей, шантажа и склонения к сожительству со стороны спасителей).

Неевреи имеют свое видение проблемы спасения евреев в годы оккупации. Часть респондентов, непосредственно не имевших отношения к спасению евреев, высказывает убежденность, что люди, прятавшие евреев, получали от них золото и другие ценности, т. е. отрицает бескорыстные мотивы поведения спасителей. Спасители долго оставались живым укором и вызовом для других – тех, кто безучастно наблюдал за трагедией евреев.

Проблема коллективного выживания еврейского населения Белоруссии в годы Холокоста имела решение только до проведения массовых акций уничтожения. До этого евреи даже в самых жестких условиях оккупационного режима достаточно успешно, насколько это было возможным, решали задачи жилищного размещения, продовольственного снабжения, медико-санитарного обеспечения, поддержки наиболее незащищенных групп (сирот, престарелых, многодетных семей и пр.). В период существования гетто еврейское сообщество выбирало один из трех путей выживания: коллаборация, сопротивление и выжидание. Но внешние обстоятельства оказались сильнее, поэтому спасение происходило на индивидуальном уровне (в некоторых случаях пережить Холокост сумели небольшие группы евреев и отдельные семьи).

Спасение евреев Белоруссии в годы Холокоста зависело от ряда факторов. Многие условия и обстоятельства являлись своего рода фоном, на котором развертывалась трагедия еврейского населения, евреи не могли существенно повлиять на их изменение (объективные факторы):

1. Политика нацистского руководства в отношении еврейского вопроса.

2. Ситуация на фронтах.

3. Принадлежность местности к той или иной оккупационной зоне.

4. Конкретная деятельность местных руководителей окупационных властей, имевших возможности внесения определенных корректив в получаемые директивные указания о мерах в отношении еврейского населения.

5. Активность национальных элементов в данной местности (польского, украинского, белорусского и т. д.), степень распространения антисемитизма среди местного населения.

6. Экономический потенциал региона.

7. Половозрастная и профессиональная структура еврейского населения.

8. Активность движения подпольщиков в регионе.

9. Природные условия и время года.

Кроме названных существовали некоторые условия, в определенной степени контролируемые самим еврейским населением и зависящие от евреев (субъективные факторы):

1. Наличие лидеров, консолидирующих еврейское население, группирующих вокруг себя наиболее активную часть еврейской общины.

2. Экономический потенциал еврейского населения (благосостояние еврейской общины, наличие запасов).

3. Медико-санитарная ситуация в гетто.

4. Прочность и характер контактов, установленных евреями с местным населением.

При самых благоприятных объективных и субъективных факторах, существование еврейских общин (коллективов) могло продлиться только до определенного предела – проведения акции массового уничтожения еврейского населения. Но борьба за выживание еврейских общин была плодотворной, так как представляла отдельным уцелевшим евреям возможность успешно решать проблему выживания после ликвидации гетто.

Путей индивидуального или группового спасения было немного:

1. В период существования гетто наиболее типичной тактикой спасения стало сооружение укрытий, накопление запасов воды и продовольствия, изготовление фальшивых «арийских» документов, заключение предварительных договоров с неевреями о помощи в случае ликвидации гетто. Особой изобретательностью отличалось создание так называемых «схронов» – убежищ, оборудованных в зависимости от возможностей той или иной семьи для кратковременного или продолжительного проживания. Укрытия сооружались в подвалах, чердаках, хозяйственных пристройках или огородах. В донесении о расстреле евреев м. Долгинова было указано, что евреи сумели построить настоящие бункеры для укрытия во время погромов, среди них имелись подземные убежища, насчитывающие три этажа[1]. В г. Барановичи замаскированные убежища с двойными стенами в комнатах, сараях, подвалах, с подземными тоннелями, с входами через клозеты или печки имелись почти в каждом еврейском доме[2]. После проведения акций уничтожения нацисты производили тщательный поиск укрывавшихся, используя собак, взрывая запертые двери и ощупывая с помощью шестов приусадебные участки. Территория гетто некоторое время после проведения акций была закрыта для местного населения, охранялась и патрулировалась полицейскими. Однако есть примеры, когда отдельные евреи и даже целые еврейские семьи сумели переждать в убежищах этот «карантин» и впоследствии выбраться за пределы гетто.

2. Одним из наиболее эффективных путей спасения являлись побеги, которые можно подразделить на несколько видов:

- Уход отдельных лиц или небольших групп евреев в период существования гетто с помощью фальшивых «арийских» документов и переход на легальное положение, либо присоединение к партизанским соединениям, создание отдельных еврейских партизанских отрядов или семейных лагерей;
- Побеги в ходе проведения акций уничтожения посредством организации сопротивления;.
- Обращение за помощью к друзьям, соседям, бывшим коллегам по работе или незнакомым людям с просьбой о предоставлении убежища.

При принятии решения о присуждения звания Праведника народов мира, Яд Ва-Шем учитывает четыре вида помощи евреям:

1. Предоставление убежища в собственном доме, либо укрытие в таком общественном или религиозном учреждении, которое могло обеспечить достаточно надежное, защищенное от внешнего мира и скрытое от посторонних глаз убежище.

2. Обеспечение еврею возможности выдать себя за нееврея – посредством предоставления ему фальшивого удостоверения личности или свидетельства о крещении.

3. Помощь еврею в осуществлении бегства в безопасное место или за границу. Содействие при этом в преодолении тех опасностей, с которыми были связаны поездки и переход границы.

4. Временное усыновление (удочерение) еврейских детей в период войны.

Этот перечень видов помощи евреям может быть дополнен рядом важных позиций:

1. Временное укрытие (спасение) еврейского имущества. Распоряжениями оккупационных властей еврейское население практически полностью лишалось прав собственности. Конфискации имущества и контрибуции, многочисленные целевые сборы пред-

метов первой необходимости и ценных вещей превращали евреев в нищих, резко ограничивали их участие в обмене вещей на продукты и в более далекой перспективе – подрывали потенциал к спасению. Поэтому помощь евреям утаить часть имущества могла стать первым шагом на пути их спасения. Например: сначала соседи согласились спрятать ценности, а потом спрятали и еврейского ребенка. Или: соседи сохранили имущество евреев, те бежали из гетто, забрали имущество и затем спасались самостоятельно, но имели средства к существованию. Бывали случаи, когда соседи соглашались спрятать еврейское имущество, а затем присваивали его.

2. Помощь продуктами питания, медикаментами, одеждой и пр. предметами первой необходимости. Пожалуй, самый распространенный (возможно даже массовый?) вид помощи евреям. Сама по себе такая помощь не могла обеспечить так сказать «окончательного» выживания, но без нее спасение евреев становилось проблематичным, если не сказать невозможным. Почти каждый из переживших Холокост в Белоруссии может привести пример оказания подобной помощи-милостыни, которую оказывали не только евреям, но и беженцам, военнопленным, нищим. Иногда от вовремя полученной краюхи хлеба или одежды, благодаря которой еврей переставал выделяться среди крестьян, зависело сохранение жизни человека на определенном этапе пути спасения.

3. Сообщение важной информации и советы, ориентировавшие евреев искать пути спасения (например, информирование об акциях уничтожения еврейского населения в соседних населенных пунктах, предупреждение о подготовке проведения подобной акции в данном гетто, рекомендации бежать, прятаться и т. д.). Известны примеры, когда такого рода помощь оказывали полицейские. Люди, передававшие информацию и дававшие советы, как правило, не оказывали содействия в реализации планов спасения, но, тем не менее, бесспорно их влияние на процесс осознания евреями опасности (т. е. объективно – это помощь, часто совет или предупреждение служили

своего рода толчком для отказа от тактики пассивного выжидания и начала активных действий евреев по спасению).

4. Заступничество перед нападавшими на евреев (свидетельство, что жертва не имеет отношения к евреям, или просьбы пощадить «хороших» евреев). Известны примеры, когда во время погромов первых недель войны такие заступники совершали действия, которые останавливали погромщиков или не давали им причинить значительно больший урон еврейскому населению. Установлено немало случаев, когда во время акции при попытке полицейского или эсесовца вернуть к месту акции беглеца, спаситель заявлял о нееврейском происхождении беглеца (утверждал, что еврей является родственником или соседом-христианином и т. д.).

5. Осознанное принятие на работу евреев, обладавших поддельными «арийскими» документами. Работодатель мог знать или догадываться о еврейском происхождении принятого работника, но предпочитал не выяснять этот вопрос. Таким образом, еврей получал легальные средства к существованию (продовольственные карточки, зарплату). Как вариант: помощь в том, чтобы перевести евреев из непроизводственного гетто в рабочее.

6. Публичное (открытое) или скрытое проявление сочувствия (приветствие, пожатие руки, общение и пр.). Чтобы понять, насколько важным является этот пункт, необходимо отметить, что евреи тяжело переносили свою изоляцию от остальной части общества и, особенно, разрыв отношений с соседями, знакомыми, друзьями, многие из которых опасались поддерживать прежние связь с евреями. Поведение людей, которые игнорировали распоряжения оккупационных властей о прекращении с евреями любых контактов, разрушало тот психологический вакуум вокруг евреев, к созданию которого стремились нацисты. Евреи, многие из которых пережили предательство со стороны друзей, знакомых и даже нееврейских родственников, благодаря такой психологической помощи получали сигнал (надежду) о том, что среди неевреев есть сочувствующие и к ним можно обращаться с просьбой о спасении.

Названные дополнительные виды помощи являлись менее рискованными, чем те, которые определены Яд Ва-Шем. Но за нарушение распоряжений оккупационных властей в отношении лиц, которые оказывали любую помощь евреям, могли последовать самые жесткие санкции, вплоть до смертной казни.

Помощь евреям в годы Холокоста могла быть как разовой (единовременной), так и продолжительной по времени оказания (постоянной).

Следует различать безвозмездную и оплачиваемую помощь. Границу между этими двумя видами помощи зачастую бывает довольно сложно провести. Например, на гешефты с евреями в период существования гетто можно посмотреть под разным углом зрения. С одной стороны, это обогащение местных жителей, которые получили возможность за счет обмена продовольствия на еврейское имущество, поправить свое материальное положение. С другой стороны – объективно это продлевало жизнь узникам гетто, ведь этого могло и не быть, истории известны случаи, когда евреи под влиянием пропаганды попадали в условия практически полной изоляции – бойкот еврейских товаров и пр. Следует учитывать стремление самих евреев отблагодарить своих спасителей, оплатить услуги или свое содержание в убежище (причем разными способами).

Спасение евреев могло быть спланировано заранее или происходить стихийно, с участием случайных людей.

Пассивное поведение окружающих – осведомленность о местонахождении прятавшихся евреев и недонесение оккупационным властям – зачастую также спасало еврейские жизни.

Потенциал оказания помощи евреям со стороны неевреев был сильно подорван специальными действиями режима. После ликвидации гетто для поимки уцелевших оккупационными властями была разработана целая система мероприятий, направленных на лишение поддержки евреев со стороны местных жителей:

- За укрывательство евреев грозила смертная казнь всей семье, предоставившей убежище.

- За сведения о местонахождении прятавшихся евреев объявлялись вознаграждения: денежные (в размере до 500 марок) или продовольственные (несколько килограммов соли или сахара).
- Медработники получили распоряжение немедленно сообщать в ближайшую жандармерию или полицейский участок обо всех случаях обращения за помощью лиц с огнестрельными ранениями.
- После проведения массовых акций уничтожения была развернута усиленная антисемитская пропаганда.
- Накануне проведения крупных акций истребления евреев вокруг города, где располагалось гетто, частично создавалась «мертвая зона» – уничтожались хутора и некоторые деревни.
- После проведения ликвидации гетто полиция устраивала облавы, производила прочесывание окрестностей в поисках сбежавших. Многих удавалось обнаружить.
- Евреи, так или иначе уцелевшие после «окончательного решения еврейского вопроса», были поставлены в крайне тяжелые условия. Страх перед оккупационными властями заставлял людей отказывать евреям в предоставлении убежища. Способность коллективов и индивидов оказывать любую помощь преследуемым резко снижалась после проведения массовой акции уничтожения местного гетто. Евреи в буквальном смысле оказывались в роли прокаженных – контакт с ними мог поставить под угрозу благополучие и даже жизнь нееврея. Жажда наживы или антисемитская настроенность подталкивала некоторых местных жителей содействовать поимке евреев. В некоторых случаях доносы соседей об укрывательстве евреев являлись следствием враждебных личных отношений между доносчиками и спасителями.
- Еще одним мотивом, толкавшим на поимку и передачу евреев властям, являлась озлобленность сельских жителей из-за мародерства и краж, в которых зачастую участвовали евреи, избежавшие гибели и таким образом добывавшие себе средства к существованию. Менее низменной мотивацией доносительства об укрывании евреев

являлось стремление обезопасить родной населенный пункт и его жителей от последствий карательных действий нацистов по принципу коллективной ответственности за нарушение приказов оккупационных властей.

- Значительно снижало активность местных жителей по оказанию помощи евреям существование страха перед доносительством, разобщенности, общего фона недоверия друг к другу, характерного для условий оккупационного режима.

Опасность положения усугублялась тем, что евреям, как правило, было тяжело скрыть свою национальную принадлежность. Их выдавали характерная внешность и акцент. Национальность задержанных по подозрению мужчин определял личный осмотр. Попытки евреев найти партизан и присоединиться к ним нередко были безуспешными. Людей без оружия партизаны принимали в свои ряды крайне неохотно. Спасению евреев способствовало создание партизанских зон, но в самих отрядах между представителями различных национальных групп зачастую происходили столкновения, к бывшим узникам гетто относились настороженно (страх провокации, внедрения немецких шпионов). Существовала угроза попасть вместо партизан к бандитам и мародерам. В семейных еврейских отрядах были свои проблемы: угроза карательных экспедиций, недостаточная мобильность, проблема снабжения продовольствием.

Эти обстоятельства способствовали тому, что на протяжении последнего периода ликвидации еврейского населения с осени 1943 г. и до конца оккупации были уничтожены сотни, а, возможно, и тысячи евреев. В донесениях жандармских постов о расстрелах отдельных лиц или небольших групп евреев спустя какое-то время после проведения местной акции отмечалось, что они «бесцельно бродят по лесам»[3]. В г. Бресте, например, после проведения акции уничтожения ежедневно задерживались 70–80 евреев, которые старались пробраться в свои дома за вещами[4].

У определенных категорий узников гетто шансы на спасение были выше, с большей вероятностью они могли рассчитывать на помощь со стороны местного населения:

1. Евреи, говорившие по-польски, по-русски или по-белорусски без акцента, облик которых не указывал на их происхождение. Благодаря этому им было легче выдать себя за местных жителей. Нередко те, кто оказывал помощь таким евреям, не догадывались об их происхождении, принимали за беженцев, иногда за партизан или сбежавших военнопленных. Отсутствие внешних признаков еврейского происхождения могло сыграть главную роль в решении местных жителей пойти на спасение еврея, поскольку это значительно облегчало изготовление «арийских» документов, давало возможность выдать еврея за родственника, а также являлось своеобразной защитой от потенциальных доносчиков – соседей. К этой же группе можно отнести евреев, принявших обряд крещения, необходимый для получения фиктивных документов и продовольственных карточек.

2. Состоятельные в прошлом евреи, сумевшие сохранить часть имущества в виде драгоценностей, денег, ценных вещей. Спасение зачастую напрямую зависело от возможностей оплатить расходы на свое содержание (в некоторых местностях для евреев была установлена своего рода такса – 5 рублей золотом за ночлег)[5] или предоставить солидное вознаграждение за спасение. Следует отметить, что спасители, преследующие корыстные цели и получавшие вознаграждение за укрытие евреев, в той же степени рисковали своей жизнью и жизнью своих близких, как и спасители, оказывавшие такую помощь безвозмездно.

3. Евреи, чьи профессиональные умения представляли особый практический интерес для подпольщиков и партизан (медработники, военнослужащие, некоторые категории ремесленников, в первую очередь кузнецы, которые могли переквалифицироваться в оружейников, а также портные, сапожники и пр.). Следует учитывать

дефицит подобных «кадров» среди местного населения, что повышало ценность еврейских специалистов. Поэтому, хотя для приема в партизанские отряды существовали жесткие ограничения, обрекавшие большинство евреев, сбежавших из гетто, на дальнейшие скитания, для названных специалистов делалось исключение.

4. Дети – вызывали наибольшее сочувствие, стремление помочь. Чаще всего именно детям оказывалась бескорыстная помощь (но в ряде случаев родители детей имели предварительную договоренность со спасителями и представляли своего рода «предоплату» за содержание ребенка).

5. Молодые, красивые девушки (женщины) – вызывали не только сочувствие и желание содействовать их спасению, но и становились объектом особого мужского внимания. Их спасение зачастую зависело от готовности пойти на сожительство со спасителями. Это касается и ситуации, когда девушки попадали в партизанские отряды (их рассматривали как объект сексуальной эксплуатации).

Шансы евреев на спасение увеличивались, если они обладали определенным «набором» индивидуальных характеристик:

1. Осторожность;
2. Находчивость;
3. Уравновешенность;
4. Решительность, мужество;
5. Интуиция;
6. Умение приспособиться к окружающим обстоятельствам и людям;
7. Высокий личностный коэффициент преломления факторов внешней среды;
8. Физическое здоровье.

Похожими личностными характеристиками должны были в большей или меньшей степени обладать люди, оказывавшие различные виды помощи евреям.

Безусловно, существовали еще и такие факторы, как случайность, везение, стечение обстоятельств.

Процесс спасения евреев в большинстве случаев был поэтапным:

1. Выход из гетто (как вариант: бегство во время акции);

2. Контакт со спасителем, который предоставлял убежище, содержал, в ряде случаев помогал оформить поддельные документы;

3. Изменение местонахождения из-за угрозы доноса (как вариант: уход к партизанам или скитания с места на место).

Очень часто в спасении одного еврея или еврейской семьи принимали участие несколько человек, передавая спасаемых друг другу как эстафету (обязанности спасителей распределялись: кто-то предоставлял убежище и содержал, кто-то занимался изготовлением поддельных документов, кто-то сопровождал к партизанам).

Укрыться в городах было сложнее, чем в сельской местности. В городе, где снабжение происходило по карточкам, более остро вставал вопрос о том, как прокормить спасаемых. В селах и деревнях кроме лучшей продовольственной ситуации для евреев были дополнительные преимущества: близость леса или болота, куда в случае опасности можно уйти, наличие многочисленных хозяйственных построек, где можно прятаться, упрощенные документы, удостоверяющие личность (без фотографии). Но в городе было легче затеряться, в деревне действия по спасению евреев было гораздо сложнее утаить от соседей (в этом смысле в западных областях Белоруссии, где сохранились хутора, шансы у евреев были выше).

Мотивация спасения:

1. Интернациональное воспитание. Советская (коммунистическая) идеология насаждала доктрину равенства всех наций и их солидарность. Такая мотивация была более характерна для жителей восточных и центральных областей Белоруссии. Приверженцы интернационального воспитания оказывали помощь евреям не как

представителям определенной национальной группы, а как советским гражданам, попавшим в беду. Заметим, что при этом многие из тех, кто по долгу своей службы обязан был заниматься спасением советских граждан от преследований нацистов (партизаны и подпольщики), избегали участвовать в операциях по спасению евреев и под разными предлогами отказывали им в помощи.

2. Этническая толерантность. Исторически сложившиеся традиции совместного проживания различных этнических групп в Белоруссии имели следствием установление достаточно тесных отношений между их представителями (от межличностных до деловых), накопление опыта этнической взаимопомощи.

3. Религиозная мотивация. Верующие различных конфессий видели в спасении евреев свой христианский долг.

4. Приверженность принципам порядочности (невозможность отказать человеку, попавшему в беду и обратившемуся за помощью, и тем самым обречь его на гибель).

5. Гуманистическое мировоззрение. В этих случаях спасители руководствовались высшими соображениями об уникальности и бесценности каждой человеческой жизни, об общечеловеческом долге взаимопомощи.

6. Личные симпатии к спасаемым (знакомство, соседство, дружба, любовь – начавшиеся до войны или образовавшиеся во время войны).

7. Благодарность по отношению к спасаемым (за помощь, оказанную евреями до войны).

8. Корыстные побуждения. Стремление к выгоде являлось мощным стимулом. Но редко единственным, иначе «платные» спасители избавлялись бы от своих подопечных, когда их содержание становилось «экономически» невыгодным (такие случаи известны, но в общей сложности их немного: например, на Витебщине в деревне Пуница Стефан Шкляневич за деньги прятал евреев, а затем решил от них избавиться, привез на хутор Рафаловка и сообщил об их

местонахождении полиции[6]). Скорее всего, материальные интересы могли сочетаться с идейно-нравственными побуждениями. В оправдание «платных» спасителей заметим следующее: в условиях военного времени нелегальное содержание одного или нескольких подопечных превращалось в сложно решаемый вопрос экономического характера. Необходимо было хотя бы частично за счет евреев компенсировать затраты на их содержание. В качестве платы за убежище могло выступать оказание евреями различных услуг (медицинских, сексуального характера, связанных с ведением домашнего хозяйства и пр.). Партизаны и подпольщики с этой точки зрения также стремились не столько к спасению евреев, сколько к определенной выгоде, принимая евреев в свои ряды (повысить боеспособность подразделений, воспользоваться профессиональными услугами медработников, ремесленников и пр.). Некоторые исследователи полагают, что «платные» спасители спасли больше евреев, чем «бесплатные».

9. Стремление к риску, экстриму, приключениям, желание чувствовать себя героем – вряд ли такой мотив существовал в чистом виде, но как часть мотивации могло играть роль то, что спаситель имел авантюристический склад личности. В этой связи отметим, что нередко инициатива спасения евреев исходила от детей и подростков, которые были охвачены желанием помочь и не всегда адекватно осознавали всю сложность и ответственность принятого решения, а также степень опасности для своей семьи.

Безусловно, что соизмерить удельный вес мотивов вряд ли возможно. Чаще всего наблюдалась некая совокупность мотивов, сугубо индивидуальная для каждого спасителя комбинация осознанных и неосознанных мотивов, обуславливавших совершение подвига спасения. Большинством спасителей двигали такие чувства как сострадание, человечность, гуманность. Практически во всех случаях спасение евреев являлось протестом против несправедливости,

бесчеловечности нацистских преступлений и оккупационного режима.

Мотивация спасителей зависела от:

1. Воспитания и мировоззренческих установок (влияние оказывала окружающая среда: семья, школа, трудовой коллектив, городское или сельское сообщество).

2. Принадлежности к определенным слоям общества (рабочие, крестьяне, служащие, лица свободных профессий, домашняя прислуга, монахи, священники и пр.).

3. Жизненного опыта (контактов с евреями, имевших место в прошлом).

4. Знал или не знал спаситель раньше спасаемых (по подсчетам историков, только около 1/3 переживших Холокост были спасены людьми, с которыми они не были знакомы раньше).

Спасители действовали в исключительно сложных условиях. Если сравнивать положение евреев, главной задачей которых на тот момент являлось задача выжить, и спасителей, которым надо было выжить самим и сохранить жизнь спасаемым, то очевидно – спасителям приходилось не легче, а, пожалуй, значительно труднее, чем евреям. Кроме многих бытовых проблем (найти помещение для проживания евреев, оборудовать спальное место, снабдить их продуктами питания и предметами первой необходимости, обеспечить обогрев/отопление в холодное время года, в случае необходимости найти людей, способных оказать медицинскую помощь, решить санитарно-гигиенические вопросы: туалет, стирка, купание) необходимо было обеспечить их полную конспирацию и безопасность. И все это нередко на длительный период – до 2 лет. В ряде случаев евреи находились в доме спасителя на легальном положении (выдавались за родственников или прислугу), но это полностью не снимало вышеназванные проблемы. Спасители должны были научиться вести двойную жизнь, не вызывая подозрения потенциальных доносчиков.

Страх перед соседями, случайными посетителями, малолетними детьми создавал сильные психологические нагрузки. Иногда спасители не выдерживали напряжения, бывало, что в их семьях происходил раскол, и некоторые члены семьи требовали, чтобы евреи покинули дом. В случаях, когда отношения между спасителями и спасаемыми становились напряженными и враждебными, евреи чаще всего покидали свое временное убежище.

Но есть уникальные примеры того, как спаситель вел масштабную работу по спасению евреев, вовлекая в дело спасения узников гетто и лагерей своих родных и близких. В г. Барановичи партизанский связной поляк Эдвард Хотя, работавший ассенизатором и часто бывавший в гетто, вывозил в цистернах с мусором и нечистотами узников. Таким образом он помог спастись 35 евреям из рабочего лагеря, созданного при полиции безопасности и СД г. Барановичи. Многих евреев Э. Хотя, его жена Юлия Гутырчик и дети Алина и Ричард провожали на хутор к связному партизан Михаилу Зарецкому. В общей сложности Э. Хотя помог спасти от 60 до 150 евреев. Сам спаситель погиб в 1944 г. в Колдычевском лагере смерти. В 1962 г. ему посмертно было присвоено звание Праведника[7].

В 2004 г. в Белоруссии был издан справочник: «Праведники Народов Мира Беларуси» (Сост. И.П. Герасимова, А.Л. Шульман. Минск, 2004). В нем приводятся данные о людях, спасавших евреев в годы Холокоста, но, к сожалению, истории спасения излагаются очень кратко, не всегда можно понять мотивы спасителей и характер отношений, которые существовали между спасителями и спасаемыми. Из 508 случаев такому учету поддаются примерно 135 случаев. Соотношение мотивации примерно такое: спасители-друзья – 43 случая; знакомые – 18; соседи – 17; домработница, няня – 7 случаев; коллеги – 4; подпольщики – 9; спасение по религиозным убеждениям (православные, католики, баптисты) – 13; родственники от смешанных браков – 6; любовь – 4. Есть комбинации мотиваций.

На сегодняшний день, в списке Праведников народов мира, получивших звание в Беларуси – 696 чел., готовится награждение еще 4 чел.[8]

Признание человека Праведником народов мира основывается на следующих критериях:

1. Нееврей помогал еврею в ситуации, когда тот был полностью беспомощен и ему угрожала смерть или отправка в концлагерь.

2. Оказание такой помощи представляло угрозу собственной жизни, безопасности или свободе спасителя.

3. Спаситель не обуславливал свою помощь материальным вознаграждением или какой-либо значительной компенсацией.

4. Факт спасения или помощи может быть подтвержден либо самим спасенным, либо достоверными свидетельствами очевидцев, либо же надежными документами.

Однако подвиг спасения евреев не всегда отвечает приведенным критериям. Но даже при критическом отношении по некоторым вопросам, нельзя не отметить, что Яд Ва-Шем ведет огромную работу по установлению фактов спасения. Стоит напомнить, что советское государство полностью игнорировало вопрос о награждении своих граждан за подвиг спасения евреев (советских граждан), как, впрочем, и за спасение красноармейцев, бежавших военнопленных и др.

Заключение:

1. Белорусские евреи не могли выжить, не опираясь на помощь окружающего населения.

2. Процесс спасения евреев в Белоруссии подчинялся законам военного времени. В начальный период оккупации побеги евреев из гетто были менее результативны – уход в лес зимой 1941–42 годах был почти невозможен, даже партизанские отряды в этот период распадались (движение подпольщиков не было развернуто, за

исключением Минска и некоторых других белорусских городов). Настроения местного населения во многом зависели от ситуации на фронтах. Массовые акции уничтожения еврейского населения вызывали сочувственное отношение к уцелевшим евреям. Поэтому в 1943–1944 годах помощь по спасению евреев была более распространенной и эффективной.

3. В восточных и центральных областях Белоруссии превалировали такие мотивы спасения евреев как интернациональные убеждения, симпатии к знакомым евреям (дружба, любовь и т. д.). В западных областях большее распространение имели религиозные мотивы и корыстные побуждения.

4. Необходимо осознавать разницу между понятиями «хотели спасать» и «могли спасать». Население белорусских земель в период оккупации находилось в тяжелых условиях выживания. Для многих семей, несмотря на сочувственное отношение к евреям, их содержание и забота о спасении являлось непосильным бременем. Не следует забывать, что значительная часть людей, которые потенциально могли стать спасителями евреев, укрывали и по-разному помогали красноармейцам, военнопленным, беженцам, нищим, партизанам и подпольщикам.

5. Большинство спасителей в Белоруссии были «обыкновенными людьми», не имевшие значительного имущества и образования. Могло быть противоречие между убеждениями человека и поступком спасения (например, спаситель недолюбливал евреев, но осуждал нацистскую политику тотального уничтожения еврейского народа). Женщин среди спасителей было больше. Политикой спасители мало интересовались. Ценность подвига спасителей многократно возрастает, поскольку, принимая решение о спасении, в большинстве случаев они действовали абсолютно самостоятельно. Государство, подполье, партизаны, церковь – все официальные структуры и подразделения по разным причинам никак не пытались влиять на ситуацию, не призывали население оказывать помощь евреям, само-

устранились. Спасители руководствовались собственными представлениями о долге и совести. Возможно, большинство спасителей роднит то, что они были внутренне независимы от давления окружающей среды, обладали внутренней свободой, отличались моральной стойкостью.

6. Определяя масштабы оказания помощи евреям в Белоруссии, необходимо понимать, что число официальных Праведников народов мира – это только ориентир. Хотя спасители были одиноки и практически изолированы в обществе, но почти всегда имели помощников – опирались на посвященных лиц, которым доверяли и которые могли оказывать содействие в спасении евреев. Поэтому спасение каждого еврея превращалось в «подземную железную дорогу», вызывало как круги на воде вовлечение в спасение других людей (от нескольких человек до нескольких десятков). Кроме того, как отмечалось выше, многие люди оказывали помощь евреям, которая непосредственно не приводила к спасению, но могла существенно облегчать их существование на разных этапах Холокоста. Поэтому уместно говорить о неком сообществе спасителей.

7. До сих пор не собран и не систематизирован материал о людях, которые погибли при попытке спасти евреев или оказать им помощь.

---

[1] Трагедия евреев Белоруссии (1941–1944 гг.). Сборник материалов и документов / Отв. ред. Р.А. Черноглазова. Минск, 1997. С. 97.

[2] *Мельник Н.* На виду у всех. Б. м., 2001. С. 55–56.

[3] Трагедия евреев Белоруссии (1941–1944 гг.). С. 101.

[4] НАРБ. Ф. 4683. Институт истории партии (ИИП) при ЦК КПБ. Оп. 3. Д. 1043. Л. 141.

[5] Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Браслаўскага раена / Рэдкал.: К.В. Велічковіч і інш. Мінск, 1998. С. 388.

[6] *Рывкин М., Шульман А.* Породненные войной: Праведники народов мира. Витебск, 1997. С. 18–19.

[7] *Шерман Б.П.* Барановичское гетто. Колдычевский лагерь смерти. Барановичи, 1997. С. 13, 14, 30; *Bauer Y.* Jewish Baranowicze in the Holocaust // Yad Vashem Studies. XXXI / Ed. by D. Silberklang. Jerusalem, 2004. P. 141.

[8] *Улитенок Г.* Слово о добром белорусском сердце // Советская Белоруссия. 2008. 19 сентября. С. 6–7.

Кручковский Т.Т.

БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: ПОЛИТИКО-НАЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Белорусско-польские отношения в новейший период истории независимой Белоруссии, несмотря на их хронологическую непродолжительность (1991–2006 гг.), прошли довольно сложный и неоднозначный путь. Независимая Беларусь получила в наследство от СССР и некоторые старые проблемы в отношениях с западным соседом – Польшей: политического и историко-ментального характера. В том числе и проблему отношений с польским национальным меньшинством, которая первоначально осложнилась непризнанием белорусским руководством западной границы Белоруссии. Это выразилось в отказе Республики Беларусь признать польско-советскую границу 1945 г., требуя урегулирования вопроса относительно Белостокского воеводства.

Для Республики Беларусь, получившей полную государственную независимость лишь в 1991 г., как и для других государств, расположенных на территории бывшего СССР, проблема правовой защиты национальных меньшинств приобретает особую актуальность также и в силу их многонационального характера.

Всего в Республике Беларусь проживают в настоящее время около 10 млн. человек. По официальным данным переписи населения 1999 года 81 % жителей страны – белорусы. В остальных 19 % населения страны представлены более 140 наций и народностей, в том числе: 11,2 % – русские; 3,9 % – поляки; 2,4 % – украинцы; 0,3 % – евреи; более чем по 10 тысяч человек – армяне и татары; около 10 тысяч – цыгане; более чем по 6 тысяч – литовцы и азербайджанцы; более чем по 4 тысячи – молдаване и немцы; 3 тысячи – грузины; 41 национальность представлена количеством от 10 и менее человек[1].

В сравнении с переписью 1989 года увеличилось количество армян, азербайджанцев, арабов, грузин, немцев, осетин, таджиков, туркмен; уменьшилась численность почти всех других национальностей (русских, украинцев, поляков, татар, литовцев, латышей, эстонцев, молдаван, узбеков, чувашей и др.). Значительно сократилось количество евреев – с 112 тысяч до неполных 28 тысяч человек[2].

С 1996 года в Белоруссии официально не употребляется термин «национальное меньшинство» в отношении граждан разных национальностей. Официально используется термин «национальные группы»[3]. В то же время в Конституции Республики Беларусь закреплено понятие «национальные меньшинства», поэтому при подписании международных договоров применяется и данный термин.

На современное положение национальных меньшинств на территории нынешней Белоруссии, и в первую очередь польского, оказали существенное влияние как далекие исторические процессы (длительное и острое русско-польское соперничество за эти территории, не прекращающееся и после падения Речи Посполитой, и сказавшееся также на процессе формирования белорусского национального самосознания), так и политические процессы XX в.: создание белорусской государственности как советской республики, репрессии в отношении белорусской национальной интеллигенции в советские времена (в первую очередь под предлогом разоблачения агентов и проводников польского влияния), сохранявшейся в советское время в БССР пропаганды (во многом имевшей свои корни еще со времен царской России) в отношении поляков как классового и национального эксплуататора белорусского крестьянства. Эти идеологические установки воплощались не только в пропаганде, но и в художественной литературе, искусстве, кино, исторической науке и публицистике, и стали определенным ментальным наследием белорусов в отношении польского населения и в независимой Белоруссии. Данное наследие белорусскому обществу и государству еще до конца

предстоит преодолеть. Существование уже в течение 15 лет независимой Белоруссии доказывает их сложность и невозможность возлагать ответственность только на советское и российское прошлое.

Сама проблема отношения национального большинства и национальных меньшинств проявляется в Европе в XIX в. с появлением понятия нация, и являлась одним из наиболее сложных и противоречивых вопросов в межгосударственных и межнациональных отношениях. И в этом отношении проблема поляков как национального меньшинства была одной из первых, став острой внутренней проблемой в России, Пруссии, Австрии, а также и на международной арене.

В ходе исторического развития к XIX в. проявилась тенденция наряду с защитой религиозных меньшинств закреплять в международных соглашениях права национальных меньшинств. Первым таким документом явился Генеральный Акт Венского конгресса 1815 г., первая статья которого закрепляла права польского национального меньшинства в России, Австрии и Пруссии.

После I мировой войны, в связи с существенными территориальными изменениями, под эгидой Лиги Наций были разработаны специальные международно-правовые меры для защиты лиц, принадлежащих к меньшинствам. В мирных договорах между Союзными и объединившимися державами и государствами, которые были их противниками (Германия, Австрия, Венгрия, Болгария, Турция), созданными вновь (Польша, Чехословакия), или значительно расширившими свою территорию (Югославия, Греция, Румыния, содержались специальные положения о национальных меньшинствах[4]. Польша в рамках этих соглашений гарантировала права национальных меньшинств, в том числе и белорусов.

Соглашения о национальных меньшинствах, подпадавшие под гарантии Лиги Наций, содержали обязательства государств предоставить всем жителям страны одинаковую защиту жизни и свободы, независимо от их происхождения, национальности, языка, расы и

религии; право на отправление религиозных культов в соответствии с канонами своей конфессии; равенство перед законом и одинаковые политические и гражданские права; в том числе право поступления на службу без различия расы, языка и религии; условия, при которых не должно быть никаких ограничений в пользовании своим языком в личных отношениях, в торговле, богослужении, печати, публичных собраниях; предоставить национальным и религиозным меньшинствам право и свободу устраивать за свой счет школы, церкви и благотворительные учреждения и управлять и контролировать ведение дел в них; принимать меры, облегчающие лицам, принадлежащим к национальным меньшинствам, пользоваться в суде своим родным языком – устно или письменно и обеспечить право получения гражданства. Там, где имелось значительное национальное меньшинство, государства должны были содействовать тому, чтобы в начальных школах дети этих меньшинств могли учиться на родном языке, при том, что в таких школах допускалось преподавать также на государственном языке[5].

В большинстве соглашений о национальных меньшинствах содержались положения о том, что обязательства государств в отношении их национальных меньшинств имеют преимущество перед любыми законами и подзаконными актами, противоречащими этим обязательствам. Вторая мировая война положила конец существованию как самой Лиги Наций, так и системе защиты прав национальностей, сложившейся под ее эгидой.

Новый этап в развитии международно-правовой охраны меньшинств наступил после окончания Второй мировой войны. В 1945 г. была создана Организация Объединенных Наций, одной из важнейших целей которой было названо «поощрение и развитие уважения к правам человека и основным свободам для всех, без различия расы, пола, языка, религии» (ст. 1, ч. 3 Устава ООН).

В то же время в день принятия Декларации 10 декабря 1948 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла специальную резолюцию,

озаглавленную «О судьбе меньшинств». В ней отмечалось, что ООН не может оставаться равнодушной к судьбе меньшинств, и что трудно принять единообразное решение этого сложного и деликатного вопроса, который имеет особый аспект в каждом государстве, где он возникает[6]. В резолюции подчеркивалась необходимость провести всестороннее исследование проблемы меньшинств, чтобы Организация Объединенных Наций могла предпринять эффективные меры для защиты прав расовых, национальных, религиозных и языковых меньшинств. В 1946 г. в рамках ООН был создан специальный орган – Комиссия по правам человека, которая на своей сессии в 1947 г. учредила вспомогательную Подкомиссию по предупреждению дискриминации и защите меньшинств. Одна из прямых обязанностей Подкомиссии – проводить исследования и давать рекомендации Комиссии по вопросам предотвращения дискриминации и защите прав расовых, национальных, религиозных и языковых меньшинств. В 1992 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла разработанную Подкомиссией Декларацию о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам.

Важное значение для рассматриваемой нами проблематики имеет также ст. 27 Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г., гласящая: «в тех странах, где существуют этнические, религиозные и языковые меньшинства, лицам, принадлежащим к таким меньшинствам, не может быть отказано в праве совместно с другими членами той же группы пользоваться своей культурой, исповедовать свою религию и исполнять ее обряды, а также пользоваться родным языком». Следует иметь в виду, что Республика Беларусь с 1992 г. является участником протокола к Пакту о гражданских и политических правах, т. е. признает компетенцию Комитета ООН по правам человека принимать и рассматривать сообщения от лиц, которые утверждают, что стали жертвами нарушения государством какого-либо из прав, изложенных в Пакте[7].

Уже в Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод 1950 г. было записано, что закрепленные в ней права и свободы обеспечиваются «без дискриминации по какому бы то ни было признаку», в том числе по «принадлежности к национальным меньшинствам».

С 50-х годов под руководством и в рамках Совета Европы велась разработка специального многостороннего, юридически обязывающего договора для Европы о защите прав национальных меньшинств. В 1995 г. представители 21 государства – членов Совета подписали «Рамочную конвенцию о защите национальных меньшинств». Важно подчеркнуть, что указанная Конвенция открыта для подписания не только для членов Совета Европы, поэтому Республика Беларусь может присоединиться к ней, не дожидаясь формального членства в Совете Европы. С 1 февраля 1998 г. Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств вступила в силу[8]. Под термином «меньшинство» в ней понимается группа, которая в количественном отношении меньше, чем остальное население страны, члены которой, являясь гражданами данного государства, имеют этнические, религиозные и языковые отличия от основной части населения страны и намерены сохранить свою культуру, традиции, религию или язык. Подчеркнуто, что принадлежность к меньшинству определяется индивидуальным выбором каждого. Следует отметить, что Белоруссия до сих пор не ратифицировала Рамочную конвенцию.

Другим важным документом, принятым Советом Европы и относящимся к правам меньшинств, является Европейская Хартия о региональных языках и языках меньшинств. Основная цель хартии – защита и сохранение языков меньшинств как важной части европейского культурного наследия.

На встрече государств – участников СБСЕ на высшем уровне в Париже 21 ноября 1991 г. была принята Парижская хартия для новой Европы. В Хартии указывалось, что этническая, культурная, языковая

и религиозная самобытность национальных меньшинств будет защищена, и что лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, имеют право свободно выражать, сохранять и развивать эту самобытность без какой-либо дискриминации в условиях полного равенства перед законом. В 1992 г. на встрече в Хельсинки был учрежден пост Верховного Комиссара по национальным меньшинствам.

В основе белорусского законодательства, регулирующего правовой статус меньшинств, лежит целый ряд норм Конституции 1994 г. Так, согласно ст. 14 Основного Закона Белоруссии, государство должно регулировать отношения между национальными общностями на основе принципов равенства перед законом, уважения их прав и интересов. Ст. 15 Конституции возлагает на государство ответственность за сохранение историко-культурного и духовного наследия, свободное развитие культур всех национальных общностей, проживающих в Республике Беларусь. Согласно ст. 16, все религии и вероисповедания равны перед законом. Тем самым, на конституционном уровне гарантированы определенные групповые права национальных меньшинств. В то же время белорусское конституционное законодательство закрепляет и индивидуальные права лиц, принадлежащих к меньшинства. Ст. 50 Конституция гласит: «Каждый имеет право сохранять свою национальную принадлежность, равно как никто не может быть принужден к определению и указанию национальной принадлежности. Оскорбление национального достоинства преследуется согласно закону. Каждый имеет право пользоваться родным языком, выбирать язык общения. Государство гарантирует в соответствии с законом свободу выбору языка воспитания и обучения»[9].

Все эти политико-юридические обстоятельства, регулирующие отношения к национальным меньшинствам, а также политическая конъюнктура польско-белорусских отношений, их историческое наследие и определили во многом ситуацию польского национального меньшинства в Белоруссии в начале XX в. В свою очередь и

польское национальное меньшинство оказало определенной влияние на их развитие и перспективы.

В политическом отношении белорусско-польские отношения в 90-е годы отличались весьма противоречивыми тенденциями: с одной стороны Польша стала одним из первых государств, которые признали независимую Белоруссию, с другой – весьма сильное влияние фракции БНФ в белорусском парламенте привело к первоначальному отказу признать белорусско-польскую границу 1945 г. Фракция БНФ требовала возвращения границ от 28.09.1939 г., т. е. границ времен советско-германского договора о дружбе и границах, являющегося логическим продолжением Пакта Рибентропа–Молотова, на том основании, что БССР не участвовало в 1945 г. в переговорах об установлении новой границы. Также ряд деятелей БНФ в начале 90-х годов поставили под сомнение существовании в Белоруссии польского национального меньшинства.

Если пограничный вопрос был вскоре урегулирован, то вопрос отношений с польским национальным меньшинством оказался значительно более сложным. Требовал он не только юридического урегулирования в рамках межгосударственный отношений и внутреннего законодательства, но и готовности белорусского общества и государства принять и на практике внедрить международные стандарты прав национальных меньшинств.

Одной из особенностей положения в Белоруссии в начале 90-х годов было то обстоятельство, что определенная часть белорусского национально ориентированного движения испытала эйфорию от неожиданной и недавно полученной независимости, что негативно отразилось в отношении к польскому национальному меньшинству. Следует также отметить то обстоятельство, что в Белоруссии в советское время не было сколько-нибудь значительного движения за независимость. Определенная часть белорусской национальной элиты начала стремиться к форсированной белорусизации всего общества, в т. ч. и национальных меньшинств. В первую очередь это отразилось

на польском национальном меньшинстве: лидер БНФ З. Позняк неоднократно заявлял, что в Белоруссии нет поляков, а есть только белорусские католики или полонизированные белорусы.

Данные политические положения активно разрабатывались также и в белорусской исторической науке и публицистике, были введены в школьные и вузовские учебники по истории Белоруссии. Эти идеи доводились порой до абсурда: ВКЛ интерпретировалось как исключительно белорусское государство, влияние польских традиций на белорусских землях оценивались негативно, снова стала актуальной разработанная ещё в нач. XX в. теория «двух врагов» – России и Польши, и т. д. Данные интерпретации исторического прошлого Белоруссии напоминали народнические теории и даже стали «удивительным образом напоминать кальку западноруссизма»[10]. Впоследствии эти тенденции даже одним из его деятелей были названы «картографической экспансией»[11].

В настоящее время в белорусской историографии наряду с калькой «западноруссизма», согласно Д. Кареву, восстанавливается также и народническая историко-философская концепция с ее слабыми и сильными сторонами[12]. Все это, по мнению Д. Карева, «...поражая полетом фантазии и восхищающим сердце невежеством, порождает вопросы о профессиональной компетенции и элементарной добросовестности некоторых их авторов по отношению к исторически фактам». К числу новых исторических открытий белорусской историографии Д. Карев относит и такие, как «...о ВКЛ, как о белорусской державе и унитарной империи» (не ясно, куда в таком случае деваться украинцам и литовцам. – *Т.К.*), «...никакого завоевания Беларуси Литвой не было – наоборот, Россия и Польша трактуются как очевидное, почти абсолютное зло для Беларуси»[13]. Вторую концепцию белорусской истории поддержала значительная часть белорусской национальной интеллигенции, которая приняла позиции советской власти и вела активную работу по формированию новых структур исторического сознания на советской основе.

Удивительным образом эта теория, пишет Д. Карев, стала напоминать немного измененную модель истории Беларуси «по Кояловичу»[14]. Это очень красноречивое подтверждение положения об народнических и западноруссистских истоках современной белорусской историографии и образовании современной национально ориентированной мифологизованной истории Белоруссии. Как пример такого миротворчества истории можно привести книги о средневековой Белоруссии М. Ермоловича[15].

Современные утверждения некоторых белорусских историков 90-х годов о том, что работы преимущественно периода 1990–1995 годов являются научно-популярными и как-будто не имеют уже влияния на белорусскую историографию, не соответствует действительности.

В начале 90-х годов книги М. Ермоловича были действительно бестселлером. Такой популярности не имел, кажется, ни один белорусский историк на белорусском книжном рынке, и это также свидетельствует об их влиянии на формирование исторического сознания белорусского общества.

Начало в строительстве каждой национальной идеологии имеет большое значение как возможность позже «создавать культ основателей нации или его возрожденцев». На определенном этапе сами творцы мифологий (или их адепты) начинают в них свято верить (и забывать, что это мифы «для народа») и возмущаются тем, что кто-то этих мифов не разделяет. В отношении белорусской историографии как мифологии стоит прочитать стенограмму дискуссии в журнале «ARCHE», где Павел Терешкович открыто признается: «я могу припомнить миф, в создании которого я принимал непосредственное участие: о том, что Бобровский и Данилович были создателями белорусской национальное идеи»[16]. Конечно, не вся современная белорусская историография является мифологией, но когда мифологемы закрепляются в учебниках, а «взрослая» профессиональная историография сознательно считает, что правду массам говорить не

нужно (т. к. не поймут), тогда встает вопрос о моральной ответственности перед народом. Историография тем и отличается от естественных наук, что допускает различные мнения, дискуссию и разные пункты зрения на те самые проблемы и факты (последние, как известно так же являются конструкциями историков), а истина в ней всегда имеет относительный характер. Острие данных концепций было направлено прежде всего на образование негативного образа Польши, а посредством этого – на поляков, проживающих в современной Белоруссии, как рудимента политики полонизации.

О том, что тенденции политизации истории (а в особенности белорусско-польских отношений) в современной белорусской историографии не преодолены, превосходно свидетельствует пример изданной в Люблине в 2002 году истории Белоруссии авторства известного белорусского историка З. Шибеки[17]. Автор утверждает: «...рассматривая современную ситуацию, не нужно стремиться к культурной модели народа (этноязычной, субстанциональной), но к модели функциональной. Все, что находится на Беларуси, является белорусским. Все граждане Беларуси – белорусы»[18]. Это означает попытку проведения на практике курса на постепенную ассимиляцию всего в стране к белорусскости. Так, один из белорусских национально-ориентированных историков А. Смоленчук признает, что в отношении исторической полонистики существует перевес не научного, а пропагандистского подхода в работах большинства белорусских историков: «Действительно, многие белорусские исследователи, особенно периода БССР и первых лет существования Республики Беларуси, отличались сугубо публицистическим характером. Употребляли термин «полонизация» как определенное пропагандистское клише, не пытаясь принять процессы ассимиляции в конкретных исторических условиях. Происходила модернизация истории, и события XVI–XIX вв. рассматривались так, как будто они происходили в XX в. »[19]

Судьбы польского национального меньшинства в Белоруссии имели общие и свои характерные черты в сравнении с положением поляков в других республиках СССР. Эти последние были следствием исторического прошлого региона, а также того особого места, которое занимала БССР в системе СССР.

Белоруссия оказалась республикой наиболее податливой для русификации и советизации. В этой ситуации Москва не видела потребности (в отличие от прибалтийских республик) сохранения особого культурного статуса польского национального меньшинства, как это было в Литве. Эти политические потребности обслуживала историческая наука и официальная пропаганда: основным был тезис, что поляков в Белоруссии уже нет, а остались только полонизированные и окатоличенные белорусы. И это все существовало на фоне официальной дружбы между СССР и ПНР.

Такая официальная позиция приводила к тому, что поляки в Белоруссии, как и в Литве и Украине, защищаясь перед белорусизацией и русификацией, всегда категорически подчеркивали свое польское этническое происхождение. В свое время царские власти идентифицировали поляков только со шляхтой и духовенством. Советские власти – с лицами, имеющими в паспорте запись о польской национальности[20]. Это паспортное положение позволило властям официально переписать значительную часть поляков в белорусов, особенно в центральной и северной части БССР. Следует также отметить, что в 70–80 гг. XX в., когда были видны успехи такой ассимиляции, «паспортные поляки» образовывали важную формальную преграду в дальнейшей их ассимиляции. Для советских властей, как раньше для царизма, и для белорусских властей БССР они оставались поляками, хотя в действительности часть из них потеряла сознание принадлежности к польскому народу.

Общая ситуация поляков в Белоруссии была значительно хуже, чем в Литве, где советская власть официально признавала существование польского национального меньшинства, и сохранила там после

войны польскоязычное образование. Эти действия имели под собой политическую подоплеку: противопоставление между собой двух нерусских национальностей и ослабление сопротивления литовцев советизации.

Советская власть в Белоруссии первоначально планировала белорусизацию поляков, однако, когда оказалось, что национальное сознание и сопротивление советизации среди белорусов значительно слабее, чем в прибалтийском регионе и на Украине, сделана была ставка на русификацию, как поляков, так и белорусов. Частично похожая ситуация была и на Украине, но там местные поляки имели свой культурный центр с огромными традициями польскоязычной культуры и образования – Львов.

Данную ситуацию поляков в Белоруссии одним из первых описывал белорусский исследователь Н. Иванов: в послевоенный период реализовывалась наиболее последовательная, жестокая антипольская политика. Было это результатом той ситуации, что в республике, кроме достаточно численной группы населения открыто декларирующей явно польскую национальность, существует довольно значительная группа населения католического вероисповедания с неопределенной национальной идентификацией, имеющая вписанную в паспорт белорусскую национальность, однако относящая себя к польской[21].

Вехой, открывающей новый этап в антипольской политике советских властей Белоруссии был 1948 г. Именно тогда были ликвидированы все существующие польскоязычные школы, польский язык был запрещен для употребления в сфере государственной, политической, общественной деятельности. 1949 год стал в СССР годом усиления борьбы с космополитизмом, везде искали «безродных космополитов» и «сионистов». В Белоруссии местные советские власти решили внести свою лепту в эту борьбу посредством вклада в окончательное решение «польского вопроса» в Белоруссии[22]. Ситуацию польского национального меньшинства можно определить

в Белоруссии как наиболее трагическую в сравнении с иными регионами СССР.

Такая политика советской власти в Белоруссии была возможна благодаря специфической ситуации и значительному росту численности в республике русского и украинского населения. Представители этих двух национальностей, а также русифицированные белорусы стали главным элементом постоянно усиливающейся русификации. Представители этих национальностей наиболее часто занимали наиболее видные места в общественной хозяйственной жизни, партийных органах, армии. Реальный и фактический рост русского населения в Белоруссии хорошо прослеживается в материалах переписей населения. В 1959 г. русские составляли 8,2 % от общего числа населения, а в городах – 19,2 %[23]. В 1970 г. они составляли уже 10,5 %, при этом в городах – 24 %[24]. 10 лет позже русские составляли уже около 12 %[25], а в 1989 г. – около 14 % общего количества населения Белоруссии[26]. В Минске и в крупных городах восточной Белоруссии количество русских составляло до 25–40 % населения. Количество украинского населения возросло с 1,7 % в 1959 г. до почти 3 % в 1989 г. В ¾ это было также городское население. Эта ситуация естественным образом влияла на положение поляков в местах их также компактного проживания[27].

Репатриация польского населения из Белоруссии (1946–1949 и 1956–1959 годов) имела селекционный характер. В основном эмигрировали люди с высшим образованием, с сильными чувством национальной принадлежности. В результате эмигрировала практически вся польская интеллигенция, остатки землевладельцев, а также большинство городского населения. Эмигрировала также большая часть католического духовенства. Советская власть поощряла эмиграцию этих групп населения, в отношении иных социальных групп ставились препятствия, особенно простого сельского населения, т. к. это ставило под вопрос существование колхозов. В западных районах Белоруссии, в которых записывали на эмиграцию, численность

поляков, желающих эмигрировать, превысила общее население этих районов. В такой ситуации массовости эмиграции советские власти остановили полную репатриацию поляков из сельских местностей и наоборот стимулировали выезд городского населения. В десяти районах Гродненской области, которые образовывают единый территориальный массив, протянувшийся от польской границы вдоль белорусской границы и составляющий восточную часть исторического региона Виленщины, а также северную часть Гродненщины, проживало 492 393 человека, в том числе поляков – 227 800 (или 46, 3%), белорусов – 203 439 (41,3 %), русских – 46 561 (9,4 %) и др. национальностей – 14 591 (3,0 %)[28] Данные переписи 1959 г., когда закончилась уже официальная репатриация, показали, что в БССР осталось 538 тыс. поляков (6,7 % населения), и большинство из них (около 80 %) проживало в сельской местности[29].

Даже официальные данные переписи 1959 г. доказали и еще раз подтвердили результаты исследований многочисленных польских демографов в начале XX в., а также в 20–30 гг., что большая часть католического населения, живущая на литовско-белорусском пограничье, решительным образом признавала свою польскую национальность, и была поляками посредством осознанного выбора. И это происходило в условиях, не встречающихся до сих пор в истории дискриминаций и преследований. Признание своей польской национальности и ее сохранение означало обречение себя и своих детей на восприятие со стороны властей как людей второй категории. Следует также отметить, что количество поляков было занижено, и часть из них была переписана белорусами.

Из данных переписи 1959, 1979 и 1989 гг. следует, что количество белорусского населения сократилась с 82 % до 77 %, а повсеместно употребляемым вместо белорусского языка стал русский. Очевидным следствием этого процесса было падение численности населения, признающего белорусский язык родным. В 1959 г. белорусский язык родным признавало 93,1 %, а в 1970 г. – 89 %, в 1970 г.

– 80 %, в 1989 г. – около 75 %. Среди городского населения, это сокращение доходило официально до 50–70 %, но на практике русским языком повсеместно в городах пользуется 90–95 % от общего числа жителей. Подтверждается это и референдумом 1995 г., во время уже независимости Белоруссии, когда начался процесс белорусского национального возрождения и официальной белорусизации. Тот факт, что 80 % граждан Белоруссии высказалось за сохранение русского языка как второго государственного языка, свидетельствует о том, что в белорусском обществе широко внедрилась идея об отсутствии разницы между белорусами и русскими, а также о далеко зашедшем процессе русификации белорусского общества. Этот тезис об отсутствии отличий между белорусами и русскими в 70–80 гг. XX в. пропагандировался советской идеологией и получил широкую поддержку белорусского советского общества. В результате этого в Белоруссии, в отличие от других союзных республик, в конце 80-х годов не существовало широкого общественного движения за независимость страны от СССР.

В таких условиях советские власти Белоруссии, теряя национальную самоидентификацию и полностью зависивши от Москвы, не хотели ни под каким предлогом терпеть у себя обособленность польского меньшинства. С целью сильнее противопоставить польское население остальному населению Белоруссии, советская пропаганда возвращалась к старым негативным стереотипам в отношении поляков. Первоначально использовались еще стереотипы царского времени: поляк – это шляхтич, белорус – это крестьянин, иногда даже полонизированный. И чаще всего поляк в этой идеологической схеме выступал как пан, эксплуатирующий бедного трудолюбивого белорусского крестьянина. Позже появляется идеологический штамп, относящийся ко времени ПНР, говорящий о том, что поляки хотя и не враги советской власти, однако элемент, не вполне внушающий доверие: это те, которые не преданы делу строительства социализма и могут его предать. Внушалось, мысль, что это даже национальные

черты поляков, сохранившиеся также и в социалистической Польше. Как доказательство этого положения утверждалось, что поляки не сумели построить у себя социализм (имеется в виду советская модель социализма): не ликвидировали влияние католической церкви, не организовали колхозов, а в добавление ко всему в США существует большое польское национальное меньшинство, настроенное антисоветски. Целью поляков, согласно этой версии, является хорошая, сытая жизнь за счет СССР и даже США. Усиление данного негативного стереотипа поляков в СССР и БССР акцентировалось особенно к 1980 г. (во времена движения «Солидарность»). Этот стереотип не мог не оказывать негативного влияния на отношение к полякам в Белоруссии среди белорусского населения, которое в своем большинстве усвоило советские стереотипы пропаганды.

Результаты следующих переписей весьма выразительно показывали абсолютную убыль польского населения в Белоруссии в условиях отсутствия эмиграции. В 1959 г. поляки составляли 538,9 тыс. человек, что было 6,7 % общего числа населения республики. Из них только 48,5 % признало польский язык как родной, 47,2 % декларировало как таковой белорусский, а 4 % – русский[30]. Немного лучшей была ситуация в Гродненской области, где согласно официальной статистике проживало 332,2 тыс. поляков (62 % всех поляков Белоруссии), или 31 % от общего количества населения области и 35 % от сельского населения. Численность поляков Гродненщины, которые задекларировали польский язык как родной составила – 62 %, а белорусский язык как родной – 44 %[31]. Другим большим сосредоточением польского национального меньшинства в Белоруссии была западная часть Витебской области. Среди них польский язык как родной задекларировало 46 %, а белорусский – 52 %. На территории Брестской области в 1959 г. официально проживало 42 тыс. поляков. Из них польский язык как родной признало 34 %, а белорусский – 56 %. В Минской области согласно переписи было 64,3 тыс. поляков. Из них польский язык как родной признало – 33 %,

а белорусский – 65 %[32]. Значительный процент этнического польского населения декларировало белорусский язык как родной, что свидетельствовало о далеко идущем процессе белоруссизации. Часто это было уже молодое поколение поляков Белоруссии, воспитанное в новых общественно-политических условиях, знающих свое польское происхождение, но не язык. Главным же препятствием знания своего родного языка было отсутствие польскоязычного образования и запрет использования польского языка в государственной и общественной жизни.

Весьма интересным является сопоставление данных об уровне образования польского национального меньшинства по переписи 1959 г. На 1 тысячу человек: русских было 398 человек с высшим или средних образованием, белорусов – 219, евреев – 513, украинцев – 423, а поляков – только 127 человек[33]. Для сравнения можно отметить, что в 1939 г. на территории Белоруссии этот показатель среди поляков был выше, чем у белорусов[34]. Эта отрицательная ситуация польского национального меньшинства с 1959 г. была в Белоруссии значительно хуже, чем положение поляков в соседней Литовской ССР, где польское национальное меньшинство насчитывало 230 тыс. человек. Из них, согласно переписи 1959 г., 96 % задекларировало польский язык как родной. Способствовало этому, конечно, наличие польскоязычного образования, прессы и различных культурных центров. На Украине, где польское национальное меньшинство составило 363 тыс. человек, польский язык как родной признало только 18,6 % поляков, но уже в Львовской области – 50,6 %. В последнем случае важную роль играли остатки польскоязычного образования и культурно-просветительные традиции Львова.

Важную роль в получении таких отрицательных результатов переписи 1959 г. сыграла, конечно, политическая обстановка в СССР по отношению к полякам. Перепись 1959 г. проведена была уже после окончания второй репатриации в Польшу. Официально было объявлено, что могли выехать все желающие поляки, которые

декларировали это желание. Как известно, реальная ситуации на местах была иной.

Важным негативным элементом общеполитической ситуации польского национального меньшинства была также позиция властей ПНР, которая определялась зависимостью Варшавы от Москвы. В тех политических реалиях какое-либо влияние Варшавы на дела польского национального меньшинства в СССР было невозможно. Даже скорее такая политика способствовала бы ухудшению положения польского национального меньшинства в СССР, в том числе и в БССР. Польское национальное меньшинство в Белоруссии чувствовало себя забытым Польшей и польскими властями, оставленным на свои собственные силы. В этой ситуации, как и в царское время, важнейшей опорой оставался католический костёл. Поляки чаще всего оставались в стороне от участия в деятельности государственных, партийных органов, органов образования, что не только допускалось, но и приветствовалось властями.

Наступившая в 70–80 гг. XX в. урбанизация Гродненщины изменила значительным образом также и социальное положение поляков в области, их традиционный уклад жизни. Прежде всего, начал расти процент польского населения в городах. Улучшились бытовые и материальные условия жизни, одновременно в корне менялись традиционные устои жизни поляков. Появились новые скопления польского национального меньшинства. Однако оно существовало без собственной национальной интеллигенции, образования на родном языке, оторванное от традиционных связей с католической церковью. В новых городских скоплениях поляки должны были выработать новую модель сосуществования с другими национальностями республики. Осуществлялось это как посредством смешанных браков, так и посредством постепенной советизации. Дети от смешанных браков значительно быстрее отрывались от традиционных национальных ценностей, подвергались советизации и белорусизации или русификации. Советская статистика тех лет, к сожалению, не

дает полной картины национальной ориентации детей из таких смешанных браков.

Эти процессы коренным образом изменили национальный состав городов Гродненской области. Как пример рассмотрим крупнейший – Гродно. В Гродно, согласно статистическим данным в 1939 г., проживало 47,4 % поляков, 42,6 % евреев, 4,7 % белорусов[35]. В 1989 г. эта картина диаметрально изменилась: 53 % – белорусы, 21,4 % – поляки, 20,5 % русские[36]. При этом по сравнению с 1959 г. численность поляков в процентном отношении увеличилась более чем в два раза.

Сложные политические процессы в отношении поляков в Белоруссии нашли свое преломление и в ситуации демографической: значительно уменьшается их численность на территории всей республики: в 1959 г. их было – 538,6 тыс. человек, в 1970 г. – уже только 328,6 тыс. человек (уменьшение на более чем 20 %). В общем процентном отношении произошло уменьшение с 6,7 до 4,3, хотя в этот период не было никакой эмиграции польского населения из Белоруссии. Вместе с тем это уменьшение было меньше чем на Украине.

В это же время польское национальное меньшинство в Литовской ССР увеличилось с 220 до 240 тыс. (4,4 %). Отсюда можно предположить, что уменьшение количества поляков в Белоруссии и Украине объясняется не демографическими факторами, а политическими – более или менее эффективно проводимой политикой ассимиляции.

Заслуживает внимания информация о структуре профессий поляков и уровне их образования в сравнении этих данных с показателями белорусов и русских. На 1000 статистических жителей Белоруссии, больше всего поляков работало в сельском хозяйстве – 343 человека, в то время как белорусов – 299, а русских – только 81. Свидетельствует это о том, что люди польской национальности работали на менее оплачиваемой работе, не пользующейся общественным престижем, и юридически наиболее зависели от руководства.

Национальный состав работающих в промышленности выглядел следующим образом: русские – 336 человек, на втором месте категория «и другие» (в основном украинцы) – 299, белорусы занимали третье место – 272, а поляки, в числе последних, – 261. Подобная ситуация существовала и в области образования на одну тысячу человек: русских – 108, категория «и другие» – 90, белорусов – 78, а поляков – только 61. В области науки было занято 3 русских, категория «и другие» – 2, а поляков и белорусов – по одному. Весьма показательна национальная структура местных властей: категория «и другие» – 106, русских – 97, белорусов – 34 и поляков – 24. И в завершении этого анализа важно еще привести данные о степени партийности, из анализа которых видно: среди русских – 6, категория «и другие» и белорусы – 4, поляков – только 2[37]. Не нужно больше комментариев к тому, кто и почему руководил Гродненщиной в 70-х годах XX в.

Перепись 1999 г. была первой в независимой Белоруссии. Поляки Белоруссии связывали с этой переписью определенные надежды о представлении относительно объективных данных и численности, качественных характеристиках и перспективах развития польского национального меньшинства. Общественное объединение Союз Поляков на Беларуси (ОО СПБ), как крупнейшая организация польского национального меньшинства, обратилось с призывом к полякам активно отслеживать случаи фальсификации при переписи, а также поддержать белорусов в определении белорусского языка как языка межнационального общения в противовес распространенному русскому.

Реальная ситуация оказалась иной: не было создано механизмов контроля над объективностью переписи, данные, поступающие от поляков из разных местностей Белоруссии говорили о многочисленных фальсификациях при переписи.

Даже вступительная характеристика данных переписи 1999 г. относительно польского национального меньшинства свидетельствует о её необъективности [38]. Общая численность поляков за 10 лет

уменьшилась на 22 тыс. человек (около 5 %) при общем сокращении населения приблизительно на 1 %. При этом наибольший спад наблюдался в восточных районах Белоруссии. На Гродненщине численность поляков уменьшилась на 6 тыс. человек (около 2 %)[39]. Эти данные противоречат демографическим характеристикам: в 1989 г., согласно последней советской переписи, численность одно-национальной семьи у русских, белорусов, поляков составляла около 3 человек, в городах, где прирост был выше: у поляков – 3,3 человек, белорусов – 3,2 человек, русских и украинцев – 3,0 человек [40]. В то время как, согласно переписи 1999 г., естественный прирост в Белоруссии наблюдался только в Гродненской области (около 62 % общей численности поляков), Брестской и г. Минске, т. е. в районах проживания поляков сохранялся прирост населения, а он в польских семьях был хотя небольшим, но выше, чем у других национальностей (белорусов, русских). К тому же в этот период, между переписью 1989 г. и 1999 г., не было массовой эмиграции поляков из Белоруссии в Польшу.

Такую убыль польского населения можно объяснить только фальсификацией при переписи. Данные по отдельным районам убедительно это подтверждают. Так, численность поляков в Островецком районе уменьшилась за 10 лет с 5,2 до 3,0 тыс. человек, в Ошмянском – с 7,8 тыс. человек до 4,4 тыс. человек[41] и т. д. В этих же районах в сельской местности неожиданно выросло количество белорусов, в то время как повсеместно в сельской местности идет общий убыток населения[42].

Одним из важнейших показателей развития польского национального меньшинства – признание польского языка как родного был представлен соответствующим образом на Гродненщине: 1999 г. – 16,5 %. Для сравнения возьмем данные более ранних переписей: в 1989 г. – 13,3 %, 1979 г. – 7,8 %, 1970 г. – 13,1 %, 1959 г. – 48,5 %[43]. В центральных и восточных районах Белоруссии эти показатели еще ниже.

Эти данные весьма красноречиво свидетельствуют о далеко зашедшем процессе ассимиляции в советские времена и о их весьма незначительном преодолении в конце XX в. в период перестройки и независимой Белоруссии.

Белорусское государство, получив независимость, получило также наибольшее по численности польское меньшинство среди бывших советских республик. Меньшинство это находилось в трудной ситуации с точки зрения удовлетворения потребностей развития ее культуры, просвещения. Межгосударственное белорусско-польское соглашение о добрососедстве и дружественном сотрудничестве было подписано 23.06.1992 г. Особое место в нём отводилось правам национальных меньшинств: этому вопросу было посвящено пять довольно обширных статей. Оба государства обязывались придерживаться международных стандартов, относящихся к правам национальных меньшинств, и обеспечивать равенство в правах, а также возможность сохранения и развития национального самосознания без каких-либо дискриминаций по данной причине.

Очень быстро оказалось, что хотя в сравнении с советским периодом был сделан значительный шаг в принятии законодательных актов (Законы о национальных меньшинствах, о языках и т. д.), но ни белорусское общество, ни белорусское государство не имели того сознания, что национальные меньшинства имеют свои права, нуждаются в помощи для развития своей культуры, образования и сохранения самосознания, что национальное меньшинство – это не объект для ассимиляции, а культурное богатство всей страны. Тем временем в белорусском обществе, а отсюда и в государственной политике, не только остались, но и частично вновь ожили старые негативные стереотипы и оценки поляков еще российских и советских времен.

О том, насколько серьезно воспринималась так называемая проблема «польской экспансии» белоруской постсоветской элитой нач. 90-х годов XX в., свидетельствует выступление Председателя КГБ Республики Беларусь Е. Ширковского на закрытом заседании

Верховного Совета в 1992 г. Он информировал о стремлении искусственной полонизации жителей Белоруссии, особенно в западных областях. «Польская сторона, – утверждал он, – ведет массовую обработку белорусского населения в духе католическом и пропольском, стремится изменить ориентацию общественного сознания общества. При этом преследуются конкретные цели – образование хорошо организованной объединенной организации польского национального меньшинства в Беларуси, способной стать проводником политики РП и при необходимости средством нажима в межгосударственных отношениях. Такая политика Польши в перспективе может угрожать суверенитету и территориальной целостности Республики Беларусь»[44].

Отсюда весьма серьезно некоторая часть представителей белорусских властей и национального белорусского возрождения говорила о попытках полонизации белорусов, или о планах присоединения к Польше бывших «восточных кресов», прежде всего Гродненщины, где даже по официальным данным поляки составляют почти половину населения или даже большую часть населения области по оценкам польских организаций[45].

Деятельность Союза Поляков на Беларуси (СПБ), как крупнейшей организации польского национального меньшинства, в начале 90-х г. вызывала сомнения и у национально ориентируемой оппозиции также по еще другой причине: они считали, что СПБ используется партийной номенклатурой как противовес белорусскому национальному движению. Часть белорусских историков утверждает, что в Литве местные поляки, выдвигая требования автономии двух районов, активно использовались Москвой в борьбе против «Саюдиса». Как отмечается в современной белорусской историографии, сомнения вызывало также и то обстоятельство, что председатель СПБ Тадеуш Гавин был офицером пограничных войск, входивших в КГБ СССР[46]. Во время начавшейся политической борьбы между коммунистическим режимом и демократической оппозицией, руководство СПБ полностью стало на сторону власти. В 1990 г. во

время парламентских выборов в Верховный Совет БССР поддержало оно в Гродно кандидатуру Первого секретаря областного комитета КПСС в противовес кандидатуры БНФ[47].

Вместе с тем, по признанию тогдашнего председателя СПБ Т. Гавина, к тому же активного сторонника БНФ, без соглашения с БНФ невозможно было в Белоруссии ставить вопрос о развитии польскоязычного образования, строительстве школ с польским языком обучения[48].

Вместе с тем в этот период 1991–1994 годов, несмотря на видимое официальное белорусско-польское сотрудничество: визиты Л. Валенсы в Белоруссию и С. Шушкевича в Польшу, проблематика культурного развития польского национального меньшинства на Белоруссии продвигалось весьма медленно. Хотя развивались польские национальные организации, создавалась польскоязычная пресса, однако не было дано разрешение на строительство польскоязычных школ, не оказывалась финансовая поддержка структурам национальных организаций, польскоязычной прессе, национальным хореографическим ансамблям и т. д. Вместе с тем проблематика польского национального меньшинства в Белоруссии была весьма актуальна в белорусской прессе и в исторической публицистике, а также в парламенте Белоруссии.

Новый определенный сдвиг в белорусско-польских отношениях наметился в середине 90-х годов. В результате активных межгосударственных контактов (встречи президентов А. Лукашенко и А. Квасневского, премьеров В. Чигиря и В. Тимошевича) были достигнуты соглашения о взаимной поддержке национальных меньшинств: получено разрешение на строительство польскоязычных школ в Гродно и Волковыске за счет средств польской стороны. Согласно заявлению белорусского премьера Чигиря, вторую польскоязычную школу в Гродно белорусская сторона должна была построить за счет средств белорусского госбюджета (она оказалась так и не построенной). Польская сторона обязалась построить белорусскоязычный лицей в

Гайнувке, что и было выполнено. Начались также регулярные консультации по вопросам развития образования, культуры польских и белорусских национальных меньшинств поочередно в Белоруссии и Польше.

На проведение культурно-просветительных мероприятий национальных объединений целевым порядком на конкурсной основе стали выделяться определенные средства государственного и местного бюджетов. Из местных бюджетов дофинансировалось развитие самодеятельного искусства, дотировалась деятельность учреждений культуры, созданных национальными общественными объединениями.

ОО СПБ в этот период (до 1997 г., когда её председатель Т. Гавин добровольно не отказался от финансовой помощи белорусского государства) получала определенную помощь на издание польскоязычной прессы, на деятельность своих фольклорных коллективов и т. .

Функции контроля за соблюдением национального законодательства и международных договоров в области соблюдения прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, были возложены на Государственный комитет по делам религий и национальностей Республики Беларусь, созданный в январе 1997 г. (с ноября 2002 г. – Комитет по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларуси). С 1994 г. работает Республиканский центр национальных культур Министерства культуры.

Однако в Белоруссии не была выработана широкомасштабная система помощи национальным меньшинствам как государственная программа, как, впрочем, и такой же помощи белорусским национальным меньшинствам за рубежом.

Вместе с тем в отношениях белорусского государства и польского национального меньшинства остался нерешенным ряд вопросов: отсутствие широкого доступа к польскоязычному образованию (как наиболее яркий пример – отказ в разрешении строительства

польскоязычной школы в Вороновском районе, где поляки официально составляют 83 % населения); отсутствие высшего образования на польском языке: согласно переписи 1999 г., поляки в Белоруссии по уровню высшего образования на 1 тыс. человек занимают последнее место; отсутствие возможности представительства польского национального меньшинства в парламенте Республики Беларусь; отказ признать солдат Армии Крайовой ветеранами II мировой войны; отсутствие государственных законодательных актов о финансовой поддержке структур организаций национального меньшинства; проблемы налогообложения Домов польских, выполняющих роль Домов культуры и общественных школ; отсутствие поддержки польскоязычной прессы, радио и телевидения и т. д. К решению этих проблем белорусское общество оказалось ещё не готовым. Это признается и частью современного белорусского общества: для того чтобы полякам Белоруссии сохранить и развивать свою культуру и родной язык в современном мире, а не поддерживать ее только в аспекте конфессиональной польской идентичности, существует потребность широкого развития польскоязычного образования[49].

Общее количество детей обучающихся в двух польских школах в начале XXI в. (2002–2004 гг.) составило около 650 человек, а обучающихся польскому языку во всех различных формах (как предмет, факультатив, кружковые формы) составило около 20 тыс. человек, что составляет только около 25–30 % в отношении к общей численности детей польского национального меньшинства. К тому же следует заметить, что факультативные и кружковые формы обучения были в основном малоэффективными и давали только элементарные умения письма и чтения.

Сравнивая Вильнюс (где поляки составляют 19 % от общего числа населения) и Гродно (22,1 % поляков от общего числа населения), Н. Беспамятных утверждает, что сравнение это не в пользу Белоруссии: в первом случае 5 польскоязычных школ, а во втором – только одна[50]. К этому можно добавить, что польское

население Белоруссии даже официально (396,5 тыс. человек) более многочисленное, чем в Литве (240 тыс. человек), а соотношение числа польскоязычных школ в обоих государствах составляет 2 к 121 соответственно. И эти две польскоязычные школы, утверждает Беспамятных, справиться с задачей развития современной польской культуры не в состоянии[51]. Вот здесь, на мой взгляд, должны проявится демократические взгляды и практика белорусской национально ориентированной интеллигенции, которая сегодня имеет возможность таким образом доказать на практике не только свою национальную ориентированность, но и свои общедемократические взгляды.

Важную роль для развития польского национального меньшинства в Белоруссии должны были играть также добрососедские официальные белорусско-польские отношения. К сожалению, политические отношения между двумя странами наоборот стали препятствием для решения ряда вопросов функционирования польского национального меньшинства в Белоруссии.

Политические отношения между Белоруссией и Польшей начинают ухудшаться в 1996–1997 годах, когда польское правительство, следуя за политическим рекомендациями Европейского союза, ограничивает политические контакты с Белоруссией на высшем уровне.

Новое руководство ОО СПБ (с 2000 г.), заявив о сосредоточении своей деятельности на уставных целях (возрождение национальной культуры и образования), сделало ставку на открытие польскоязычных (фактически трехъязычных – польско-белорусско-русских) школ в районах компактного проживания поляков: Вороновский (83 %), Лидский (52 %), Щучинский (51 %). Данные предложения были поддержаны польскими общественными организациями и МИДом Польши. Это была уникальная возможность посредством деятельности польского меньшинства, вопреки установкам ЕС, улучшить польско-белорусские отношения.

В начале XXI в. (в 2002–2003 годах) усилиями обеих сторон (встречи министра иностранных дел РП В. Тимошевича со своими белорусскими коллегами, визит в Гродно и Минск в октябре 2003 г. по приглашению ОО СПБ спикера Сената РП Л. Пастусяка) наступила определенная активизация политических отношений между двумя странами. В ходе этих политических контактов одним из важнейших вопросов были проблемы поддержки польского национального меньшинства: развитие польскоязычного образования (в частности, вопрос строительства польскоязычной школы в Вороновском районе, где поляки даже по официальным данным составляют 83 % населения) и культуры, финансовая поддержка структур организаций национальных меньшинств и т. д. Однако эти шаги высокопоставленных польских представителей были встречены критикой как со стороны Европейского Союза, так и либеральных кругов в Польше (в первую очередь это Гражданская платформа (председатель Д. Туск). И это в значительной степени ограничило возможности политических контактов. С другой стороны, эти предложения в области польского национального меньшинства не получили также поддержки белорусской стороны (Министерство образования Республики Беларусь, Министерство информации и печати, Гродненский облисполком и т. д.).

Это все повлияло, на мой взгляд, на то, что не удалось получить конкретных результатов, которые стали бы важным аргументом для сторонников продолжения диалога с Белоруссией как с польской стороны, так и в ОО СПБ. Тезис Л. Пастусяка о том, что Польша должна строить свои отношения с Республикой Беларусь, учитывая польское национальное меньшинство, и её отношения с Белоруссией не могут быть такими как отношения, например, Франции или Португалии с Белоруссией, не получил политического воплощения. Наоборот, с конца 2004 г. усилилась негативная политическая тенденция поддержки одной определенной политической опции – белорусской национально ориентированной оппозиции. Отсюда и в ОО СПБ усилилась позиция сторонников отказа от диалога с властями Республики Беларусь. Взамен диалога Т. Гавин и его сторонники

предлагали осуществить переход к методам манифестаций и уличных протестов, и отказаться от аполитичности ОО СПБ и оказывать поддержку оппозиционным кругам (первоначально С. Домашу, затем А. Милинкевичу). И это все произошло на фоне того, что национальная политика Белоруссии хотя не решала ряда проблем национальных меньшинств Республики Беларусь, но отличалась значительной стабилизацией межнациональных отношений: здесь не дошло до межнациональных или межконфессиональных конфликтов.

Известно, что результаты этих нереализованных возможностей в белорусско-польских отношениях периода 2001–2004 годов выразились в кризисе 2005 г. в ОО СПБ как крупнейшей организации польского национального меньшинства. В результате проблема радикалов в ОО СПБ, которые были представлены в польском общественном мнении и прессе как «преследуемые и гонимые» стала видимым поводом для резкого обострения белорусско-польских отношений в 2005–2006 годах. Конечно, причины этих событий совершенно иные. Определенную конкретику подоплеки событий вокруг ОО СПБ в 2004–2005 годах раскрывает серия статей в еженедельнике ОО СПБ «Głos znad Niemna»[52].

Впрочем, время для взвешенного, объективного анализа этих событий вокруг ОО СПБ, которые были попытками использования польского национального меньшинства для смены существующей политической системы в стране, и велись при помощи самых что ни есть грязных политико-криминальных технологий, по многим причинам еще не пришло.

---

[1] Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 г. Национальный состав. Минск, 2001. Т. 1.

[2] Там же. С. 16

[3] *Буко С.И.* Республика Беларусь – страна межнационального мира и согласия / Абарона правоў асоб, якія належаць да нацыянальных супольнасцей Рэспублікі Беларусь. Мінск, 2004. С. 5.

[4] *Benoit-Rohmen F.* The Protection of the Minorities in Europe. Strasbourg, 1991. P. 23.

[5] *Абашидзе А.Х.* Защита прав меньшинств по международному и внутригосударственному праву. М., 1996. С. 20.

[6] *Alfredson G., Melanler G.* A compilation of Minority Rights Standarts. Lund, 1997. P. 23.

[7] Права человека. Процедуры представления и рассмотрения сообщений. Изложение фактов № 7. Женева, 1990.

[8] NGOS and the Human Rights Work of the Council of Europe. Opportunities for Cooperation. Strasbourg, 1998. P. 24–25.

[9] Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.). Минск, 2005.

[10] *Карев Д.В.* Белорусская историография конец XVIII–XX вв. / Наш радавод. Гродна, 1996. Кн. 7. Ч. 1.

[11] *Смалянчук А.* [Рэцэнзія] Кручкоўскі Т. «Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności». Słonim, 2003 // Гістарычны альманах. Гародня, 2004. Т. 9.

[12] *Карев Д.В.* Белорусская историография конец XVIII–XX в. С. 9–10.

[13] Там же. С. 10

[14] Там же. С. 11.

[15] *Ярмаловіч М.* Старажытная Беларусь. Мінск, 1994.

[16] Між айчынным чытачом і замежным калегам. Круглы стол па праблемах беларускай гістарыяграфіі // ARCHE. 2003. № 2 (25).

[17] *Szybieka Z.* Historia Białorusi. Lublin, 2002.

[18] Ibid. S. 505.

[19] *Смалянчук А.* [Рэцэнзія] Кручкоўскі Т. «Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności».

[20] Mniejszości polskie i Polonia w ZSSR. Warszawa, 1992. S. 32, 130, 132.

[21] *Iwanow M.* Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Sowieckim, 1921–1939.

[22] Mniejszości polskie i Polonia w ZSSR. S. 130, 132.

[23] Итоги Всесоюзной переписи населения СССР 1959 г. М., 1963.

[24] Всесоюзная перепись населения СССР 1970 г. М., 1971. Т. 1.

[25] Итоги Всесоюзной переписи населения СССР 1979 г. М., 1981.

[26] Всесоюзная перепись населения 1989 г. Гродненская область: Численность и состав населения. М., 1990. Т. II.

[27] *Kruczkowski T.* Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności. – Słonim, 2003.

[28] *Eberhardt P.* Przemiany narodowościowe na Białorusi. Warszawa, 1994. S. 121–123.
[29] Итоги Всесоюзной переписи населения СССР 1959 г.
[30] *Раков А.* Население Белорусской ССР. Минск, 1969. С. 132.
[31] Итоги Всесоюзной переписи населения СССР 1959 г.
[32] *Раков А.* Население Белорусской ССР.
[33] Итоги Всесоюзной переписи населения СССР 1959 г.
[34] *Раков А.* Население Белорусской ССР. С. 134.
[35] *Siedlecki J.* Losy Polaków w ZSSR w latach 1939–1986 z przedmową Jego Ekscelencji Pana Prezydenta Edwarda Raczyńskiego. Gdańsk, 1990. S. 325.
[36] Всесоюзная перепись населения 1989 г. Гродненская область. Т. II. С. 85.
[37] Всесоюзная перепись населения 1989 г. БССР. Численность и состав населения. М., 1990.
[38] *Kruczkowski T.* Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności. S. 213–220.
[39] Всесоюзная перепись населения 1989 г. Гродненская область.
[40] *Kruczkowski T.* Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności. S. 213
[41] Ibid. S. 215–216.
[42] Ibid. S. 216–217.
[43] Ibid. S. 218.
[44] *Карбалевич В.* Место Польши в политике Беларуси // Наш радавод. 1999 (2000). Кн. 8. С. 579.
[45] *Kruczkowski T.* Polacy na Białorusi na tle historii i współczesności.
[46] *Карбалевич В.* Место Польши в политике Беларуси. С. 578.
[47] Там же.
[48] *Gawin T.* Zwycięstwa i porażki. Warszawa, 2003.
[49] *Беспамятных Н.* Большинство, меньшинство и национальное образование / Problemy świadomości ludności polskiej na Białorusi. Grodno, 2005. T. 3. C. 134.
[50] Там же.
[51] Там же.
[52] *Sieracki J.* Niewypał // Głos znad Niemna. 2005. № 24; *Woliński A.* Jestem rozczarowany // Głos znad Niemna. 2006. № 14; *Zaleska T.* Totalne przecholowanie // Głos znad Niemna. 2006. № 9; *Kruczkowski T.* Za kogo oni nas mają // Głos znad Niemna. 2006. № 15.

Мироненко В.И.

ЭТНИЧЕСКИЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ В УКРАИНЕ: УСЛОВИЯ, ВЕРОЯТНОСТЬ И ПОТЕНЦИАЛ

Проблема этноконфессиональных конфликтов на Украине удобнее всего рассматривать в контексте внутренней геополитики. Понятие это, как известно, ввел в научный оборот французский ученый Ив Лакост, применив методы геополитического анализа к исследованию структуры отдельных стран и отношения их частей-регинов. Такой подход весьма эффективен в отношении полиэтничных и многоконфессиональных государств, каковым, несомненно, является Украина, а также «транзитных» сообществ и стран, переживающих глубокую и всестороннюю трансформацию своих экономических и общественно-политических институтов. Применительно к Украине (крымско-татарской проблеме) этот подход уже успешно, на наш взгляд, применил молодой российский исследователь Олег Рябцев[1].

Однако, прежде чем перейти собственно к Украине, следует рассмотреть, хотя бы в первом приближении исторический и геополитический (в общепринятом, а не в указанном выше смысле) контексты.

Перекройка границ в Европе всегда была следствием вооруженных конфликтов разной интенсивности и длительности, в том числе, и двух мировых войн. В новейшее историческое время реструктуризация европейского пространства происходит в относительно мирных формах. В этом, на наш взгляд, непреходящая заслуга позднего советского руководства и М.С. Горбачева лично, что бы ни говорили его противники и недоброжелатели. Масштабы этой реконструкции, ее глубина беспрецедентны, даже если оставить в стороне грандиозный проект Европейского Союза, заслуживающий

отдельного рассмотрения. В Европе за двадцать последних лет произошло одно государственное объединение (Германии) и три разделения (СССР, Чехословакии и СФРЮ).

Самым мягким из них, «бархатным», как и предшествовавший ему демонтаж мобилизационной общественно-политической модели в ЧССР, было разъединение Чехии и Словакии. Наиболее драматичным и, увы, кровопролитным был распад СФРЮ. Относительно последнего в ЕС можно ныне наблюдать легкую эйфорию[2]. Отчасти она обоснована – удалось сделать немало по умиротворению «порохового погреба Европы». Однако, конфликтный потенциал распада СФРЮ, на наш взгляд, пока что лишь купирован, но не исчерпан. Относительный успех на Балканах можно отнести в равной мере и на счет политики ЕС, и на счет радикальной смены доминирующих геополитических тенденций в Европе и в мире. Изменилась на противоположную общая направленность реструктуризации европейского пространства. На смену тенденции разделения, которая доминировала в Европе с середины XIX в., пришла и набирает силу интегративная тенденция. Хотя не везде и с разной силой. Старая европейская парадигма – деления на национальные государства еще далеко не преодолена. А в Восточной и Центральной Европе после распада СССР она обрела второе дыхание.

Союз Независимых Государств (СНГ) не стал для нее большим препятствием. СНГ должен был помочь сохранить экономические связи и удержать бывшие союзные республики, по крайней мере, большинство из них, в парадигме взаимосвязанной общественно-политической модернизации, но этих надежд он не оправдал. Свою роль в том, что распад СССР произошел относительно бесконфликтно, СНГ, впрочем, сыграл. Исключение составляет, пожалуй, лишь недавний вооруженный конфликт в Южной Осетии, в котором, не считая армяно-азербайджанский конфликт, начавшийся еще в советское время, впервые были вовлечены новые независимые государства Европы – Грузия и Российская Федерация. Корни этого

конфликта, как и корни конфликта в Абхазии, а также трех других крупнейших конфликтов на постсоветском пространстве – Нагорно-Карабахского, Приднестровского и Чеченского, конечно, уходят в последние годы СССР. Но непосредственные причины его следует искать внутри Северной Осетии и Абхазии, в России и Грузии, а также в новых геополитических обстоятельствах, и, в первую очередь, в глобальном соперничестве за источники и пути доставки энергоносителей.

Точно также, несмотря на то, что практически во всех конфликтах на постсоветском пространстве, хорошо видна этническая и конфессиональная составляющие, главной движущей силой в них были все же не этнические или религиозные противоречия, а соперничество местных элит. Еще до формального распада СССР, в условиях относительной либерализации внутри них начался раздел сфер влияния, выпадающих из рук коммунистической партии власти и собственности.

Хорошо видна и еще одна разделительная линия этой борьбы. Она велась одновременно и внутри национальных элит и вовне, со слабеющим влиянием Москвы, как общесоюзного центра. Это была, как мы уже отмечали, не борьба за национальные идеалы и веру, а борьба за собственность и политическое влияние. Однако, облечена она была в этноконфессиональную форму, и ей повсеместно сопутствовала апелляция к национальным или религиозным чувствам. Обращение к этим самым чувствительным струнам человеческой души вызвано было и тем, что мотивации элит и масс не совпадали. Для одних основным мотивом было желание освободиться от политической опеки и контроля со стороны Москвы, а для других – преодолеть социально-экономическое неблагополучие и обрести гражданские права. Перед элитами союзных республик, ориентировавшимися на государственный суверенитет, встали две задачи – склонить к разрыву с Москвой колеблющихся ее представителей, с одной стороны, и убедить массы в том, что их чаяния свободы и

благополучия осуществимы лишь в национальном государстве. С обеими задачами они успешно справились, но получили новые очаги этноконфессиональной напряженности.

Примером этого могут служить два референдума, проведенные в 1991 г. на Украине – всесоюзный в марте и всеукраинский в декабре. Ученые и политики до сих пор ломают голову над тем, как в течение чуть более полугода в настроениях людей могли произойти такие глубокие изменения. На первом всесоюзном референдуме 70,2 % людей, принявших в нем участие в УССР, высказались за сохранение Советского Союза. Правда, на определенных условиях, сформулированных не без политического лукавства украинскими властями в дополнительном вопросе[3]. А уже через полгода на Всеукраинском референдуме 90,32 % высказались за полный государственный суверенитет, поддержав Акт о провозглашении независимости Украины от 24 августа 1991 г.[4]

Построенная на принципе классовой борьбы мобилизационная общественно-политическая модель СССР оттеснила этнические и конфессиональные противоречия из политики в сферу культуры и бытовых отношений. Чудовищной ценой, в том числе и ценой физического уничтожения целых социальных слоев и перемещения больших этнических групп в СССР была достигнута беспрецедентная степень социальной однородности. Однако, как выяснилось, индивидуальная идентификация по национальному или религиозному принципу никуда не девалась. СССР стал «расползаться» по швам «сталинской этнонациональной выкройки» – по произвольно проведенным границам национальных республик. При этом конфессиональный фактор в расчет вообще не принимался. Когда же демонтаж мобилизационной общественной модели дошел до несущих конструкций, до реальной политики, пришлось, как и прежде, например, в начале Великой Отечественной войны 1941–1945 годов, обращаться не к пролетарскому интернационализму, а к национальным чувствам.

Так, например, в Закарпатской области Украины перед лицом поднимающего голову в западных областях УССР агрессивного национализма представители непризнанного этнического меньшинства русин обратились к Президенту СССР М. Горбачеву с просьбой о признании закарпатских русин этническим меньшинством. В отличие от послевоенного времени, когда Н. Хрущеву сравнительно легко удалось убедить И. Сталина не заниматься этим вопросом, а просто записать всех русин украинцами, М. Горбачев поручил секретарю ЦК КПСС А. Дзасохову встретиться с ними. Встреча не состоялась, но в самой ее подготовке можно усмотреть готовность и намерение части союзного руководства бороться со вспышками национализма и сепаратизма в союзных республиках любыми средствами, в том числе и «встречным пожаром» – национализмом автономных образований. Из этого, правда, ничего не получилось. Во-первых, не хватило времени, а во-вторых, республиканским лидерам удалось перехватить инициативу у союзного центра. Они пообещали автономным образованиям столько суверенитета, сколько, как немного позднее выразился Президент РФ Б. Ельцин, они «смогут унести».

В результате либерализации и суверенизации «наперегонки» в сочетании с не менее спешной приватизацией государственной собственности и так называемой «шоковой терапией», образовалась взрывоопасная смесь из старых слегка подзабытых этноконфессиональных противоречий и новых, вырастающих из резкой и внезапной имущественной дифференциации. Разразившийся летом 2008 г. мировой финансовый и экономический кризис, больнее всего ударил именно по слабым экономикам новых независимых государств, что усугубило ситуацию. По темпам падения производства – 7 % за первый квартал 2009 г. – Россию опередили только Латвия и Украина. В последней, по утверждению ее Президента В. Ющенко, промышленное производство просто рухнуло на 25 %[5], напомнив ранние 90-е гг. прошлого века.

Таким образом, даже этот беглый обзор внутренних исторических и внешних геополитических обстоятельств, позволяет сделать вывод о том, что они не только не препятствуют возможным этноконфессиональным конфликтам, но и благоприятствуют им. Еще более высока в этих условиях вероятность конфликтов социальных. Можно также предположить, что при устойчивой идиосинкразии новых политических элит к идеологии вообще социальные конфликты здесь с неизбежностью будут приобретать либо этническую, либо конфессиональную окраску. Происходить это будет к тому же в условиях неразвитости институтов гражданского общества, там, где государственный аппарат не имеет опыта регулирования межэтнических и межконфессиональных отношений в условиях даже относительной экономической и политической свободы и склонен прибегать к избыточному насилию. А это, как известно, когда имеешь дело с этноконфессиональным конфликтом и не имеешь возможности осуществить что-то в роде пресловутого «окончательного решения», вещь бесполезная и очень опасная.

Наибольшую опасность, на наш взгляд, представляет вовлечение государств в такие конфликты. В каждом таком случае невозможно предвидеть масштабы, какие может приобрести локальный конфликт. Мировое сообщество, оказавшись перед дилеммой права нации на самоопределение и государственного суверенитета, не имеет надежных средств предотвращения, локализации и урегулирования конфликтов, участниками которых являются суверенные государства. Конфликты в Косово и в Грузии (Южной Осетии) дают тому наглядный пример. «И Россия, и страны Запада просто запутались, – справедливо отмечает российский исследователь А. Макарычев, – в том, что касается соотношения единичного и всеобщего, нормы и исключения»[6].

Понятно, что угроза, которую такие конфликты представляют для всей системы международной безопасности, пропорциональна размеру втянутых в конфликт стран. В свете этого, по меньшей мере,

странным выглядит, спокойствие, с которым экспертное сообщество относится к тому, в каком направлении развиваются отношения между двумя крупнейшими государствами на постсоветском пространстве – Россией и Украиной.

После периода относительного потепления российско-украинских отношений в 2001–2004 годах они вступили в полосу охлаждения, отчуждения а затем, после так называемой «оранжевой революции» на Украине и в полосу информационно-пропагандистской войны[7]. Контакты на высшем уровне, а именно на этом уровне, как правило, ранее разрешались наиболее острые споры, были фактически заморожены. Деятельность отдельных комитетов и подкомиссий Большой межгосударственной комиссии продолжалась, но в большинстве случаев сводилась к констатации имеющихся разногласий. Оборот взаимной торговли с начала 2000-х годов последовательно возрастал. В 2007 г. он составил почти 30 млрд. долларов США[8]. Однако уже в 2008 г. темпы его роста замедлились.

Создается впечатление, что такое развитие событий вписывается в некоторые популярные в определенных кругах геополитические концепции. «Поскольку Украина движется в сторону Европы, – говорит, например, З. Бжезинский, – имперские амбиции России ослабевают... У России просто не будет другого выбора – из-за ее огромных территорий, демографического кризиса и растущей силы восточных соседей»[9].

Идея максимального отдаления Украины от России с целью принудительной «демократизации» последней не нова. В чем-то с ней даже можно было бы согласиться, если бы не отрицание альтернативности исторического развития, сознательное упрощение ситуации, и упорное нежелание замечать колоссальные риски при попытке ее осуществить на практике.

Если российско-украинские отношения сохранят свою нынешнюю направленность и динамику, следующим этапом станет свертывание и разрыв остающихся экономических связей, торговые войны и

т. п. Споры, периодически возникающие вокруг цен, таможенных сборов, тарифов и, особенно, поставок природного газа и его транзита в Центральную и Западную Европу в конце марта 2009 г. после подписания Брюссельской Декларации между Украиной и ЕС достигли черты, за которой впору было говорить об экономической войне. К счастью и у российского, и у украинского руководства хватило политической мудрости ее не переходить. Но отошли они от нее не слишком далеко.

И все же столкновения экономических интересов и политические разногласия, как бы остры они не были, сами по себе не могут привести к масштабному межгосударственному конфликту. Несмотря на экономический эгоизм, усилия сторонников ускоренной национализации истории, культуры, церкви на Украине и противостоящих им российских приверженцев имперских идейно-политических конструкций общая социально-культурная ткань, формирующаяся бесчисленными и плохо поддающимися формальному анализу связями на личностном уровне достаточно прочна. До сих пор она выдерживала напряжение и амортизировала периодически возникающие конфликты. Но, как показывает исторический опыт, достаточно ей быть порванной в одном месте, чтобы она начала расползаться по всем швам.

«Могут ли таким слабым местом стать тлеющие очаги этнической или межконфессиональной напряженности на Украине?» – вот вопрос, на который нужно ответить. На наш взгляд, могут и непременно станут, если не отнестись к ним с той серьезностью, которой они заслуживают. Для этого, прежде всего, необходимо хорошо представлять себе некоторые исторические и геополитические особенности Украины.

Территории, занимаемые сегодня Украиной, и доминирующий на них этнос всегда были в центре пересечения экономических интересов, политических интенций и культурных влияний более однородных в национально-культурном и более сильных в экономическом

и политическом отношениях этносов, социумов и государственно-политических образований. В разное время это были норманны (варяги), хазары и кочевники Великой Степи, Византийская империя, Королевство Польское, Московское царство, Речь Посполитая, Отоманская Порта, Австро-Венгерская и Российская империи.

В 1991 г. Украина, наконец, обрела государственную независимость. И уже в 2004 г. стала пограничным государством между расширившимся Европейским Союзом и Российской Федерацией. С марта 2009 г. наряду с Белоруссией, Молдавией, Грузией, Арменией и Азербайджаном – частью так называемого «Восточного партнерства», представляющего своеобразный лимитроф ЕС.

Процесс формирования национальной территории Украины завершился по европейским мерка с большим опозданием – по существу, в 1997 г., с заключением Договора о дружбе, сотрудничестве и партнерстве между Украиной и Российской Федерацией[10]. Признание Российской Федерацией, согласно этому Договора, украинской принадлежности Крыма, завершило политико-правовое оформление национальной территории нового украинского государства.

Не разделяя в принципе популярные сегодня суждения о некоей беспрецедентной жертвенности украинской истории, отметим, что процесс обретения национальной территории и государственности на Украине действительно был долгим и мучительным. Но возможно и другое измерение украинской истории. Украина провозгласила свою национальную государственность на территории, которую никогда не рассчитывали получить самые восторженные и преданные ее адепты и поборники.

Большая густозаселенная территория – это большое, очень большое приобретение Украины. Но одновременно это и большая проблема. Процесс формирования украинской нации не завершен. Спор о том, какую нацию следует формировать на Украине – политическую или этническую продолжается. Современное

украинское общество в этническом и конфессиональном отношениях плюралистично. Это, как и большая территория, – большое преимущество, если уметь этим воспользоваться. Но, с другой стороны, постоянно присутствует угроза конфликтов на национальной или религиозной почве. Категорическим политическим императивом в такой ситуации выступает взвешенная, сугубо осторожная государственная политики как в отношении национальных или религиозных меньшинств внутри страны, так и в отношении соседних государств, где некоторые из этих меньшинств являются большинством – Польши, Венгрии, Румынии, Турции и, конечно, Российской Федерации. Понимание этого в украинской политике присутствует, но выработать ее пока что не удалось ни одной из трех украинских администраций – Л. Кравчука, Л. Кучмы и В. Ющенко.

Второй еще более сложный вопрос стоит так: «Могут ли локальные этноконфессиоанльные конфликты на Украине при сохранении вполне обозначившейся конфронтационной парадигмы российско-украинских отношений привести к большому межгосударственному конфликту?» Или даже так: «Являются ли российско-украинские межгосударственные противоречия этноконфессиональным конфликтом и, если да, к чему это может привести в будущем?»

Начнем со второго вопроса. На него можно было бы ответить кратко: «Нет, не являются». Межэтнические и межконфессиональные отношения на Украине, несомненно, оказывают существенное влияние на состояние двусторонних межгосударственных отношений. Но это – конфликт интересов, больше частных, чем национальных, а не этноконфессиональный конфликт. Его пытаются такими сделать или, по крайней мере, представить таковыми. И в России, и на Украине сложились «партии войны», ведущие политическую игру без правил и ограничений, на реальных и надуманных противоречиях, в том числе и этноконфессиональных. Имена эти хорошо известны и в России, и на Украине и, на наш взгляд, не заслуживают упоминания. Их зачастую провокационные высказывания и действия объясняют не

только защитой своеобразно понимаемых национальных интересов. Используя национальные чувства в своих личных или корпоративных целях, например для быстрой мобилизации электората, они, очевидно, не видят большой опасности в этом, полагаясь на прочность уз, связывающих два народа и невозможность широкомасштабного конфликта между ними. История, в том числе и европейская, говорит о том, что это глубокое заблуждение. Для восстановления нормальных отношений между отдельными народами и странами, например, Германии и Франции, нередко требовались десятилетия, а то и века. А для большой войны часто достаточно было небольшого инцидента, даже самого незначительного кровопролития.

Общественные науки в России и Украине пока что ограничиваются историческими изысканиями, констатацией сложившегося положения вещей или изучением отдельных конфликтных ситуаций. В дискуссиях, не прекращающихся с момента государственного разделения, все перемешано – этнографические исторические концепции, конфликт экономических интересов, этнические мотивы и конфессиональные споры, внешнеполитические ориентации и т. п. Так, уже упоминавшийся нами А. Макарычев справедливо, на наш взгляд, отмечает, что «Россия сознательно соединяет и перемешивает в своей “повестке дня” в отношении к Украине три различных типа вопросов, относящихся к сфере безопасности, идентичности и демократии. Соответственно российское руководство вынуждено постоянно употреблять слова из разных языковых регистров, что часто приводит либо к смешению понятий, либо к неоправданному расширению проблемного поля»[11].

Таким образом, на наш взгляд, не споры относительно этногенеза русских и украинцев, и не конфессиональные споры лежат в основе политического противостояния Украины и России. Речь все-таки идет не о XVII, а о XXI в., и о Европе, а не о маргинальных сообществах с пережитками трайбализма и религиозной нетерпи-

мости. Однако, поскольку государственное разделение прошло и по человеческому массиву, в котором индивидуальные этнические и конфессиональные идентификации демонстрируют поразительную живучесть, и в обеих странах имеется немало политиков, не брезгующих пользоваться этим, имеет смысл внимательнее присмотреться к этому измерению российско-украинских отношений в новейшее время.

Рассмотрим вначале этнографическую ситуацию на Украине.

В 2001 г. на Украине была проведена перепись населения. По ее результатам (Таблица 1) можно судить об этнической структуре украинского общества. Было зафиксировано увеличение доли украинцев (титульного этноса) по сравнению с предыдущей переписью: с 72,7 % в 1989 г. до 77,8 % в 2001 г. Сократилась доля второй по численности этнической группы – русских: с 22,1 % в 1989 г. до 17,3 % в 2001 г.

Большая убыль русских отмечена в Крыму, в Донецкой, Харьковской, Днепропетровской, Луганской, Одесской, Запорожской областях и в Киеве. Многолетняя тенденция к уменьшению доли титульного этноса, сменяется резким уменьшением доли русских. Объясняется это переселением части русских в Российскую Федерацию и изменениями индивидуальных идентификационных предпочтений оставшихся под влиянием провозглашения государственного суверенитета Украины[12].

Более всего сократилась численность евреев – почти в 8 раз в период между переписями 1959 г. и 2001 г. и в 5 раз в 1989–2001 годах. Будучи в 1989 г. третьей по численности группой, евреи стали занимать в 2001 г. лишь десятое место. Такое резкое сокращение обычно связывают с репатриацией в Израиль и эмиграцией в Германию и США.

Таблица 1

Изменение этнической структуры населения Украины в целом в 1959–2001 годах (по данным переписей) [13]

Этнические группы	Доля этнической группы во всем населении страны (%%)					Численность этнической группы (тысяч человек)					Абсол. прирост (тыс. чел.) в 1989–2001 гг.
	1959	1970	1979	1989	2001	1959	1970	1979	1989	2001	
Украинцы	76,8	74,9	73,6	72,7	77,8	32158,5	35283,9	36489	37419,1	37541,7	122,6
Русские	16,9	19,4	21,1	22,1	17,3	7090,8	9126,3	10471,6	11355,6	8334,1	-3021,5
Белорусы	0,69	0,82	0,82	0,86	0,57	290,9	385,8	406,1	440	275,8	-164,2
Молдаване	0,58	0,56	0,59	0,63	0,54	241,7	265,9	293,6	324,5	258,6	-65,9
Крымские татары	-	-	-	0,09	0,52	-	-	-	46,8	248,2	201,4
Болгары	0,52	0,5	0,48	0,45	0,43	219,4	234,4	238,2	233,8	204,6	-29,2
Венгры	0,36	0,33	0,33	0,32	0,33	149,2	157,7	164,4	163,1	156,6	-6,5
Румыны	0,24	0,24	0,25	0,26	0,31	100,9	112,1	121,8	134,8	151,1	16,3
Поляки	0,87	0,63	0,52	0,43	0,3	363,3	295,1	258,3	219,2	144,1	-75,1
Евреи	2,01	1,65	1,28	0,95	0,22	840,3	777,1	634,2	486,3	103,6	-382,7
Армяне	0,07	0,07	0,08	0,1	0,21	28	33,4	38,6	54,2	99,9	45,7
Греки	0,25	0,23	0,21	0,19	0,19	104,4	106,9	104,1	98,6	91,5	-7,1
Татары	0,15	0,16	0,18	0,17	0,15	61,5	76,2	90,5	86,9	73,3	-13,6
Цыгане	5	0,06	0,07	0,09	0,1	22,5	30,1	34,4	47,9	47,6	-0,3
Азербайджанцы	-	0,02	0,03	0,07	0,09	-	10,8	17,2	37	45,2	8,2
Грузины	0,02	-	-	-	0,07	11,6	-	-	-	34,2	-
Немцы	0,06	0,06	0,07	0,07	0,07	23,1	29,9	34,1	37,8	333	-4,5
Гагаузы	0,05	0,06	0,06	0,06	0,07	23,5	26,5	29,4	32	31,9	-0,1
Не украинцы	23,2	25,1	26,4	27,3	22,2	9710,5	11842,6	13120,3	14032,9	10510,6	-3522,3
Все население	100	100	100	100	100	41869	47126,5	49609,3	51452	48052,3	

Число поляков в 1959–2001 годах сократилось в 2,5 раза. Польская община в Житомирской области, например, самая крупная на Украине, уменьшилась в 2,1 раза, в Хмельницкой области – в 3 раза, в Львовской области – в 3,1 раза (без учета поляков, выселенных в 1944–1946 годах в Польшу). Еще быстрее сокращалось число поляков в Тернопольской и Винницкой областях, а также в Киеве.

Возвращение из Средней Азии депортированных крымских татар привело к увеличению их численности с 46,8 тыс. чел. в 1989 г. до 248,2 тысячи. Они стали пятой по численности этнической группой Украины после украинцев, русских, белорусов и молдаван.

Все меньшинства, за исключением крымских татар, румын, армян, сократились численно. Общая их убыль составила 500,8 тыс. человек. Вместе с русскими в 1989–2001 годах Украина потеряла 3522,3 тыс. не-украинцев, а приобрела 122,6 тыс. новых украинцев, тем самым став чуть более моноэтнической.

Национальные меньшинства неравномерно расселены по территории Украины. По этому признаку они могут быть разделены на две группы. К первой можно отнести евреев, армян, белорусов, грузин и азербайджанцев. Они относительно равномерно расселились по всей Украине. Для другой группы характерна историческая привязанность к определенным территориям. В нее входят болгары, молдаване, греки, гагаузы, поляки, румыны, крымские татары и венгры.

В отличие от русских, евреев, поляков или белорусов на Украине, уменьшающихся численно, численность этих меньшинств относительно стабильна. Это относится к молдаванам в Одесской области в районе Балты, а также в Буджаке и в Хотинском районе Черновицкой области. На прежнем уровне остается численность венгров, компактно проживающих в Закарпатье. Большинство румын, по-прежнему, проживает на юге Черновицкой области в Сторожинецком, Глыбокском и Герцаевском районах, городе Черновицы, а также в восточной части Закарпатья (Марамуреш). Их численность в 1989–2001 годах увеличилась на 16 тыс. человек

благодаря высокой рождаемости в сельской местности. Небольшое количество словаков проживает в Закарпатье. Следует, однако, иметь в виду и то, что по обе стороны словацко-украинской границы имеется внушительный этнический массив русин, признанных этническим меньшинством в Словакии, и не признаваемых таковым на Украине. Русские в этом отношении занимают промежуточное между двумя группами положение – они есть во всех регионах Украины, но число их увеличивается по мере продвижения с Запада и Севера на Восток и Юг.

Территория Украины в целом по этническому составу может быть разделена на три зоны. В первую, где украинцы составляют более 88 %, входят почти все области Западной Украины, за исключением Закарпатской и Черновицкой. А также вся Северная Украина – Житомирская, Киевская без города Киев, Черниговская и Сумская области и Центральная Украина – Хмельницкая, Винницкая, Черкасская, Кировоградская, Полтавская области. Здесь проживает 51,4 % всех украинцев – 19 283 700 человек.

Во второй зоне украинское население преобладает, составляя от 83 % до 70 % всего населения. Она включает восток страны – Днепропетровскую, Запорожскую и Харьковскую области, юг – Херсонскую и Николаевскую области и Киев. В ней проживают 27,6 % всех украинцев – 10 345 500 человек и 30,3 % всех русских – 2 526 300 человек.

И, наконец, в третьей зоне доля украинцев во всем населении варьируется от 60 % до 20 %, а русских – от 38 % до 70 %. В эту зону входят Луганская, Донецкая области, Крым и Севастополь. Здесь проживает 12,8 % всех украинцев – 4 793 100 человек и 51,4 % всех русских – 4 186 600 человек.

На этом общем фоне выделяются анклавы с весьма пестрым национальным составом населения. К ним можно отнести Одесскую область. Украинцы здесь составляют 62,8 %, русские – 20,7 %, болгары – 6,1 %, молдаване – 5 %, гагаузы – 1,1 %, евреи – 0,5 %,

армяне – 0,3 %, цыгане – 0,2 %). Черновицкую область: украинцы – 75 %, румыны – 12,5 %, молдаване –7,3 %, русские –4,1 %, поляки – 0,4 %, евреи – 0,2 %, белорусы – 0,2 %). И Закарпатскую область: украинцы – 80,5 %, венгры – 12,1 %, румыны – 2,6 %, русские – 2,5 %, цыгане – 1,1 %, словаки – 0,5 %, немцы – 0,3 %. Сюда же, по-видимому, следует отнести и Крым, где русские составляют 58,3 % от всего населения, украинцы – 24,3 %, крымские татары – 12 %, белорусы – 1,4 %, татары – 0,5 %, армяне – 0,4 %, евреи – 0,2 %, поляки – 0,2 %, молдаване – 0,2 %, азербайджанцы – 0,2 %.

Украинский исследователь А. Бойко отмечает, что этническая палитра Украины имеет ряд особенностей, которые накладывают свой отпечаток на характер и динамику общественных процессов[14]. В самом общем виде они таковы. Традиционное преобладание в этническом составе населения страны коренной нации – украинцев. В 1930 г. их доля составляла 75 %, в 1959 г. – 79,8 %, в 1989 г. – 72,7 % , в 2001 г. – 77,8 %. Длительное время сохраняется устойчивое соотношение: на каждые три украинца приходится один представитель другой нации или народности.

В Украине проживает 8,34 млн. русских (17,3 %). Характерно, что сравнительно высокий процент русского населения в этнической структуре Украины сформировался в советское время, в 1930 г. этот показатель составлял лишь 8 %. Из всех проживающих в республике русских, 43,4 % прибыли сюда в послевоенный период[15].

Поскольку украинцы и русские фактически составляют 95,1 % всего населения, «русский фактор» имеет большое значение, он явно выступает в качестве индикатора и регулятора возникающих этноконфессиональных напряжений и конфликтов на Украине.

Еще одной особенностью Украины является неравномерная динамика изменений численности различных этнических сообществ. По вполне понятным причинам украинские ученые обращают особое внимание на титульный этнос – украинцев[16]. В советские годы, действительно, в УССР доля украинцев сокращалась. (Таблица 2).

Таблица 2

Изменение доли и численности украинцев по регионам Украины в 1959–2001 годах (поданным переписей) [17]

Области	Доля украинцев во всем населении страны (%%)					Численность украинцев (тыс. человек)					Абсол. прирост (тысяч чел.) в 1989–2001 гг.
	1959	1970	1979	1989	2001	1959	1970	1979	1989	2001	
Тернопольская	95,2	95,8	96,8	96,7	97,8	1030,2	1107	1123,1	1126,4	1138,5	12,1
Ивано-Франковская	94,8	95,1	95,2	95,2	97,5	1037,7	1186,8	1263,7	1342,9	1371,2	28,3
Волынская	94,5	95	94,8	94,8	96,9	842	924,9	962,1	1001,3	1025	23,7
Ровенская	93,2	93,3	93,2	93,2	95,9	864,8	979,6	1041,2	1085,7	1123,4	37,7
Винницкая	91,8	92,2	91,8	91,6	94,9	1966,4	1960,8	1872,7	1757,9	1674,1	-83,8
Львовская	86,4	87,8	89,6	90,4	94,8	1818,3	2134,4	2298,6	2464,7	2471	6,3
Хмельницкая	90,3	90,8	90,8	90,4	93,9	1452,9	1466,9	1413,1	1374,7	1339,3	-35,4
Черниговская	94,5	93,7	92,7	91,6	93,5	1468,2	1462,9	1387,6	1292,1	1155,4	-136,7
Черкасская	94,1	92,8	91,7	90,4	93,1	1413,1	1425,1	1417,6	1381,7	1398,3	16,6
Киевская	93,3	92,2	90,6	89,3	92,5	1602	1689,1	1743,8	1729,2	1684,8	-44,4
Полтавская	93,4	91,3	89,4	87,8	91,4	1524,6	1557,6	1557	1536,6	1481,1	-55,5
Житомирская	84,5	85,2	85	84,9	90,3	1355,2	1383,9	1353	1306,1	1255	-51,1
Кировоградская	88,6	88,2	86,9	85,3	90,1	1079,8	1110	1078,8	1047	1014,6	-32,4
Сумская	88	87,2	86,5	85,4	88,8	1330,8	1312,1	1267,2	1220,5	1152	-68,5
Киев	60,1	64,7	68,7	72,5	82,2	663,9	1056,9	1455,6	1863,7	2110,8	247,1
Херсонская	81,1	78,3	76,7	75,8	82	668,1	806,8	894,6	936,9	961,6	24,7
Николаевская	81,2	78,9	77,4	75,6	81,9	822,8	905,6	962,5	1003,6	1034,5	30,9
Закарпатская	74,5	76,6	77,8	78,3	80,5	686,5	808,1	898,6	976,7	1010,1	33,4
Днепропетровская	77,7	74,5	72,8	71,6	79,3	2102,9	2492,1	2647,5	2769,6	2825,8	56,2

Исключениями из-за высокого естественного прироста населения в сельской местности являлись Львовская и Тернопольская области, а также Киев за счет сокращения притока в столицу

сельских жителей, Черновицкая и Закарпатская области, где имели место украинизация и ассимиляция местных этнических меньшинств. По переписи 2001 г. доля украинцев почти везде увеличилась – от 2–4 % до 5–6 %.

К особенностям этнической структуры Украины следует отнести также исторически обусловленное своеобразие этнического состава населения разных ее регионов. Венгры живут в Закарпатье, румыны и молдаване – в Северной Буковине, греки в Приазовье, крымские татары в Крыму.

Несколько особо стоит вопрос о языке, поскольку он приобрел особое звучание в российско-украинских отношениях, хотя затрагивает интересы и многих других национальных меньшинств Украины. Согласно переписи 1989 г. родным языком считают украинский язык 67 % граждан Украины, русский – 24 % и лишь 9 % приходится на другие языки[18].

Данные переписи 2001 г. свидетельствуют о том, что, несмотря на сокращение доли русских – с 22,1 % до 17,3 %, доля тех, кто считает русский язык родным, остается высокой и составляла в 2001 г. не 17,3 %, а 29,72 %. Украинский язык считали родным 67 % всего населения страны, хотя украинцы составляли 77,8 % всего населения. То есть, более 10 % лиц, идентифицирующих себя как украинцев, не считают украинский язык своим родным[19].

Сюда же можно отнести и проблему языка обучения. Обретение украинским языком статуса государственного (Закон о языках, 1989 г.), считают украинские исследователи, не означало автоматического сужения сферы влияния языков других национальных меньшинств. Так, в 1993 г. 25,7 тыс. учеников обучалось на румынском языке, 19 тысяч – на венгерском, а на польском и крымскотатарском – по 800 человек[20].

Однако, даже простое сравнение приведенных выше цифр с более поздними данными говорит о значительном и заметном сужении сферы влияния языков меньшинств. В 2002/03 учебном

году, например, на Украине действовали 21100 общеобразовательных школ с 6135,3 тысячами учащихся. Обучение велось на украинском языке в 16937 школах (3944,9 тыс. учащихся), на русском – в 1732 школах (804,3 тыс. учащихся), на двух языках одновременно – в 2192 школе, на румынском языке – в 94 школах (25 тыс. человек), венгерском – 69 (16,5 тыс. человек), на молдавском – в 9 школах (3,8 тыс. человек), крымско-татарском – в 12 школах (3,7 тыс. человек), польском – 4 (1 тыс. учащихся)[21].

Увеличение количества обучающихся на родном языке отмечено только в отношении крымских татар и поляков. И если в первом случае это является следствием значительного роста численности лиц этой национальности, то во втором это, скорее, следствие характера двусторонних отношений и внешнеполитической ориентации украинской администрации.

Теоретически есть возможность межэтнических конфликтов на Украине, но практически мы не имеем за последние годы сколь-нибудь значимых конфликтов между, например, русскими и украинцами или украинцами и поляками. Хотя история отношений этих этносов весьма драматична и в процессе т. н. «национализации истории» активно бередятся старые раны, со времени окончания второй мировой войны не было ни резких изменений этнографической социальной структуры, ни межнациональных конфликтов, выходящих из ряда бытовых проявлений ксенофобии. Исключение составляет только крымско-татарская проблема[22].

Здесь естественные сложности индивидуальной этнической и религиозной идентификации замешаны на чувстве исторической несправедливости и реальной бытовой неустроенности. Начавшийся с распадом СССР процесс массовой репатриации крымско-татарского народа, депортированного в 1944 г., породил целый ряд проблем, превратив Крымский полуостров в зону пока что латентной, но возрастающей межэтнической напряженности. По официальным данным последней Всеукраинской переписи населения, на 2001 г. в

Крыму проживало 244 тыс. крымских татар. Как отмечают эксперты, эта цифра охватывает только то население, которое имеет украинское гражданство, в то время, как крымско-татарские исследовательские организации оценивают свою реальную численность в АРК на сегодня около 258 тысяч, что составляет 13 % от общей численности населения Крыма[23].

В конце 1998 г. между Украиной и Узбекистаном было подписано соглашение «Об упрощенном выходе из гражданства Узбекистана и принятии гражданства Украины» в результате чего несколько тысяч человек покинули Узбекистан и переехали в Крым. Значительное количество крымских татар до сих пор не имеет украинского гражданства и испытывает значительные трудности с обустройством на новом месте проживания[24].

По оценкам турецких экспертов, в настоящее время при самом непосредственном участии «Меджлиса» в Крым удалось возвратиться почти 300 тыс. крымским татарам. При этом к 2010 г. ожидается возвращение в Крым еще, как минимум, 250 тыс. человек – практически всех крымских татар, проживающих в настоящее время на постсоветском пространстве[25].

В соответствии с международными принципами оценки демографических и миграционных процессов, миграционная ситуация в Крыму характеризуется превышением допустимого 10 %-го порога численности переселенцев по отношению к местному населению, после которого, как правило, начинается рост межэтнической напряженности. К тому же, как отмечает один из экспертов по вопросам Крыма Ю.В. Кокин, «черноморский регион, центром которого является Крымский полуостров выступает одним из наиболее важных участков геополитического противоборства России и ее стратегических противника и играет ключевую роль в процессе обеспечения безопасности РФ на юго-западном направлении»[26].

Таким образом, в Автономной Республике Крым существуют все предпосылки дестабилизации социально-политической ситуации

и масштабного этноконфессионального конфликта. Кроме того, в случае его перехода его из латентно-декларативной фазы в фазу открытого противостояния сторон практически неизбежно в него будут вовлечены, как минимум, три государства – собственно Украина, Российская Федерация и Турция.

Россия за все эти годы, к сожалению, так и не выработала политики в отношении Крыма. С одной стороны, ее руководители не раз заявляли об окончательном решении вопроса о границах с Украиной и принадлежности Крыма. С другой стороны, на самом высоком политическом уровне звучат высказывания и предпринимаются действия, дающие повод усомниться в этом. В феврале 2009 г. Председатель Совета Федерации (СФ) С. Миронов принял первого зампреда Верховной Рады Автономной Республики Крым, лидера общественной организации Русская община Крыма (РОК) С. Цекова. Встреча прошла на фоне резкого усиления кризиса власти на Украине, в ходе которого даже киевские политики заговорили о возможной утрате украинской государственности. С. Цеков, заслуживший с начала 1990-х годов репутацию лидера сепаратистского движения в Крыму, после встречи сообщил о том, что с С. Мироновым был согласован вопрос об участии представителей РОК в работе Совета при председателе СФ по вопросам поддержки соотечественников, проживающих за рубежом[27].

Турция исторически является одним из наиболее активных игроков на крымской «площадке» и в силу своего фактического статуса лидера тюркского мира поддерживает развитие пантюркистских стратегий, реализуя свои геополитические и экономические интересы в регионах проживания тюркоязычных народов. Все чаще звучат мысли о разделе автономной республики по этническому принципу.

Сделать это нам не представляется возможным, но появление самой мысли и ее активное обсуждение в заинтересованных странах представляется симптоматичным и крайне тревожным. Неспособ-

ность разрешить этноконфесиональные противоречия и конфликты часто выдается за их принципиальную неразрешимость. Эта идея в политическом отношении очень удобна, поскольку оправдывает бездействие и дает основания для абсурдных и опасных геополитических построений. В последнее время они чаще всего возникают в контексте так называемых «failed states»[28].

В России все чаще и громче звучат утверждения о несовместимости западных и восточных украинцев, нежизнеспособности украинского государства вообще и необходимости в этой связи позаботиться о судьбе русских граждан этой страны.

3 декабря 2008 г. депутат Госдумы И. Пономарев заявил прессе о подготовке Закона РФ о «карте русского». Отвечая на вопрос, сколько граждан Украины будут заинтересованы в получении «карты русского», И. Пономарев предположил, что в восточных и южных областях Украины эти цифры могут составить до половины населения, в центральных областях и Киеве – до 10 %, а в западных областях это будет скорее исключением, чем правилом. Выдачей «карт русского» будут заниматься консульства на основании личного заявления о том, что человек считает себя принадлежащим к российской культуре, что его родной язык русский[29].

Напомним, что, как уже отмечалось выше, превышение 10 % порога тем или иным этносом на той или иной территории является достаточным условием для возникновения этнических конфликтов. В Украине хорошо знают о том, какую роль сыграло наличие российского гражданства у многих жителей Южной Осетии и Абхазии в эскалации российско-грузинского конфликта.

Но если закон о «карте русского» еще только разрабатывается, то Закон «О карте поляка» 12 марта 2008 г. подписан польским президентом Лехом Качиньским, а с 29 марта вступил в силу. «Карта поляка» предоставляет разного рода льготы и привилегии, в частности, доступ к польским школам и высшим учебным заведениям, значительно облегчает трудоустройство и ведение хозяйственной

деятельности в Польше. По оценке экспертов, «карту поляка» теоретически могут получить более миллиона человек, которые проживают за восточной границей Польши, прежде всего украинских граждан[30].

Визит Ласло Шойома – президента другой соседней Украине страны Венгрии в Закарпатье в августе 2008 г. оставил неприятное впечатление у украинских политиков и журналистов. «Президент соседней страны посетил Берегово (районный центр, считающийся центром венгерской диаспоры на Украине), чтобы отметить праздник закарпатского венгра и принять участие в открытии отреставрированного корпуса Закарпатского венгерского института им. Ференца Ракоци. Его визит продолжался всего несколько часов, однако и их хватило с лихвой, чтобы, высказываясь фигурально, «патриоты краснели, а националисты кусали губы с досады»[31].

Можно было бы пройти мимо этих фактов, если бы они не говорили о наличии в странах–соседях Украины, по крайней мере, теоретической альтернативы украинской государственности в виде раздела Украины на части, в которых большинство населения тяготеет исторически к родственным титульным этносам за ее пределами. В некоторых горячих головах зреет мысль о том, что распад СССР может быть продолжен распадом Украины и возвращением к границам, существовавшим до заключения в 1939 г. соглашений между СССР и Германией. Странно, что по всем внешним признакам такие «горячие голову» есть и в России.

У украинских властей в условиях перманентного и жесткого политического противостояния руки не доходят до систематической работы по упреждению этноконфессиональных конфликтов. В сфере межэтнических отношений на Украине в основу национальной политики была положена своеобразная комбинация плюрализма и интеграции. С одной стороны, провозглашено равноправия всех граждан страны, независимо от их национальности, создан Комитет по делам национальностей при Кабинете Министров (позднее превра-

щенный в министерство), который призван содействовать возрождению всего спектра национальных культур и языков народов и народностей, населяющих Украину, а также обеспечивать свободную реализацию их духовных потребностей. С другой стороны, активно проводимая особенно в последние годы политика второй после 1920–1930 годов ускоренной украинизации, неизбежно ведет к ущемлению гражданских прав и к этноконфессиональным конфликтам.

К чести украинских ученых, они видят и понимают это. Они, в частности, отмечают, что обретение украинским языком государственного статуса должно было происходить без недооценки и не за счет прав этнических меньшинств. Что расширение сферы употребления украинского языка в государственных структурах, средствах информации, образовании и воспитании не должно было осуществляться с нарушением демократических норм цивилизованного мира. И, что утверждая национальную государственность, необходимо избегать внешних и внутренних межгосударственных и межнациональных конфликтов. Возрождаясь в исторических границах этнической территории, важно не допустить роста сепаратизма, усиления центробежных тенденций[32].

Стремясь заложить правовые основы решения всего сложного спектра этнических проблем, Верховный Совет Украины принял Закон «О национальных меньшинствах на Украине», в котором закреплено право каждого народа на культурно-национальную автономию, развитие собственной национальной культуры, возрождение историко-культурных традиций, использование национальной символики, отмечать национальные праздники, исповедовать свою религию, создавать национальные культурные и учебные заведения.

Важным аспектом процесса государственного строительства является четкое определение на государственном уровне, какую нацию нужно формировать в рамках новосозданного государства. Этническую, в основе которой лежат национальные признаки, или политическую, которая базируется на гражданстве? Стремясь идти в

ногу с цивилизованным миром, украинская руководящая элита уже в начале переходного периода ориентировалась на модель политической нации. Так, в своем выступлении на Всемирном форуме украинцев Президент Украины Л. Кравчук отмечал: «Ныне мы подошли к качественно новому этапу развития украинской нации, идет практический процесс и теоретическое обоснование установления собственной государственности, по сути формирование новой государственной нации в широком смысле этого слова. В нее вливаются основные этносы, проживающие на Украине, все без исключения социальные группы»[33].

Еще более рельефно эту мысль выразил бывший тогда Министром культуры И. Дзюба «Сейчас мы находимся у истоков нового становления нации – нации как политического организма. Украинское государство не может быть национальным в узком смысле этого слова. Нация будет консолидироваться на политических принципах, этническая составляющая должна отойти на второй план[34].

Однако в последнее время все больше появляется свидетельств того, что, говоря о политической нации, нынешняя украинская администрация имеет в виду этническую нацию. Споры вокруг этого вопроса не утихают. В последнее время участились попытки найти что-то среднее между ними, высказывается мысль о том, что оптимальной для Украины является синтетическая концепция нации, которая учитывает и этнические, и культурные, и экономическое факторы[35].

Таким образом, в сфере межэтнических отношений накопилось много серьезных проблем, обусловленных предшествовавшим историческим развитием и особенностями современных этнических процессов, проблем, требующих решительных, но филигранно выверенных решений.

Обратимся теперь к этноконфессиональной ситуации на Украине. Она очень сложна, возможно, более сложна, чем где бы то ни было на постсоветском пространстве. В любом украинском городе

мы обнаруживаем большое разнообразие культовых зданий, религиозных объединений, которые сосуществуют вполне мирно. Исключение составляют лишь несколько западно-украинских областей, где после 28 ноября 1989 г.[36] Украинская греко-католическая церковь получила право государственной регистрации и начала борьбу за возвращение принадлежавших ей ранее культовых сооружений.

Вместе с тем, ¾ религиозных организаций здесь составляют приходы двух основных духовно-религиозных традиций в христианстве: православия и католицизма. Первая представлена Украинской Православной Церковью – Московский патриархат (УПЦ МП), Украинской Православной Церковью – Киевский Патриархат (УПЦ–КП) и Украинской Автокефальной Православной Церковью (УАПЦ). Вторая традиция – Римской католической церковью (РКЦ) и Украинской Греко-Католической церковью (УГКЦ).

В конце 80-х – начале 90-х годов на Украине начался процесс, названный украинским историком А. Бойко – «религиозным ренессансом»[37]. Происходит возрождение религиозной жизни, увеличивается число общин верующих – традиционных и новых, восстанавливаются и сооружаются новые культовые сооружения, увеличивается набор в религиозные учебные заведения. Это стало следствием снятия ограничений религиозной жизни, существовавших в годы советской власти на Украине, провозглашения и, главное, наличия свободы вероисповедания.

Но этот, безусловно, позитивный процесс имел и другую сторону. Старые идейные ориентиры были дискредитированы, а новые не были и не могли быть созданы за короткое время. Сыграло свою роль и разрушение привычного жизненного уклада, экономический и финансовый кризисы, стремительно разрушавшие экономику Украины и систему социального обеспечения в стране. В поисках духовной опоры, новых жизненных ориентиров естественным было обращение к традиционным христианским этическим нормам, которые имплицитно всегда присутствовали в обыденном сознании на

Украине на протяжении всего советского периода ее истории.

Отличительными особенностями религиозной жизни Украины являются, во-первых, сравнительно высокий уровень религиозной активности населения. На Украине на каждую религиозную общину в среднем приходится 2 387 человек, что в 4 раза больше, чем в России, и вдвое превышает численность религиозных общин в Белоруссии. Во-вторых, на Украине в силу исторических обстоятельств – длительного пребывания тех или иных территорий в составе разных государств – отмечается неравномерность видов и уровня религиозности населения по регионам. И, наконец, в третьих, на Украине очень высока межконфессиональная мобильность верующих. На момент провозглашения независимости Украины к православию относили себя 70 % от общего числа религиозных общин, к протестантизму – 27 %, к Греко-католической Церкви – лишь 2 %. В настоящее время православные составляют 52 % от общего числа верующих, протестанты – 25 %, католики и греко-католики – 21 %[38].

Украинские ученые утверждают, что каждый третий гражданин Украины считает себя верующим. Это утверждение трудно подтвердить или опровергнуть. Известные нам социологические исследования и государственная статистика свидетельствуют лишь о росте числа религиозных общин и их конфессионального разнообразия. Так, если в 1985 г. на Украине было зарегистировано 5,5 тыс. религиозных общин 18 конфессий, то в начале 1995 г. их уже было 16,5 тысяч и представляли они уже 67 конфессий. А на 1 января 2000 г. действовало 23,5 тыс. общин 90 конфессий.

Традиционно этнические и конфессиональные аспекты политической жизни Украины тесно переплетены. Соединение исторической традиции и двух процессов либерализации общественно-политической жизни и украинизации, как пути формирования украинской нации предопределило конфликтный характер этноконфессиональных отношений в стране и стремительную политизацию религиозной жизни на Украине.

Во всем многообразии религиозной жизни Украины украинские ученые выделяют несколько проблем, которые на их взгляд представляют серьезную угрозу гражданскому миру. Среди них на первое место обычно ставится проблема упоминавшегося уже внутреннего раскола православной церкви на Украине на три церкви [39].

Годы, прошедшие после провозглашения государственного суверенитета Украины, были полны споров относительно истории православной церкви[40] и взаимных отношений, де-факто существующих на Украине, трех православных церквей и Украинской Греко-Католической церкви.

В 1989 г. Архирейский Собор Русской Праволсавной Церкви, проходивший с 9 по 11 октября в Свято Даниловом монастыре, выразил озабоченность состоянием церковной жизни в западных епархиях Украины, имея в виду попытки возрождения идеи унии[41]. Однако, уже 28 ноября 1989 г. Совет по делам религии при Совете Министров УССР опубликовал Заявление, в котором говорилось, что греко-католики восточного обряда могут создавать свои религиозные общины и регистрировать их в установленном порядке. Внешне безупречное с точки зрения принципа свободы совести и исторической справедливости решение вызвало цепочку событий, которые крайне обострили этноконфессиональную ситуацию в западных областях УССР. 7 декабря 1989 г. кардинал Любачевский заявил, что регистрация греко-католических религиозных общин на Украине есть только первый шаг на пути к легализации. Особенно он акцентировал внимание на собственности УГКЦ, которая была конфискована и передана РПЦ[42].

В 1990 г. на Украине активизировалась Украинская Автономная Православная Церковь. Во Львов и Киев прибыл «патриарх» Мстислав (Скрыпник). Ему приписывается известное высказывание «Хоть с чертом, но против Москвы» и призывы к объединению с униатами. За сравнительно короткое время на Украине было зарегистрировано около одной тысячи приходов УАПЦ[43].

Несмотря на попытки упредить раскол РПЦ[44], он произошел вскоре после государственного разделения Российской Федерации и Украины. В 1992 г. Киевский митрополит Филарет (Денисенко) зарегистрировал Украинскую Православную Церковь, Киевский Патриархат. Проходивший в марте – апреле 1992 г. в Москве Архиерейский Собор РПЦ, посвященный украинскому вопросу, «в целях преодоления церковной смуты» предписал митрополиту Киевскому Филарету уйти на покой, а украинскому епископату избрать нового митрополита Киевского.

По возвращении в Киев Филарет созывает 26 мая 1992 г. «Всеукраинскую конференцию по защите канонических прав УПЦ», а 27 мая 1992 г. в г. Харькове Архиерейский Собор УПЦ Московского Патриархата избирает Киевским митрополитом Владимира (Сабодана). В конфессиональный спор вмешивается государство. Президент Л. Кравчук попытался воспрепятствовать проведению Собора, а Верховная Рада принимает постановление о непризнании Харьковского Собора УПЦ МП. Так начался внутрицерковный по сути конфликт, тлеющий и по сей день и вовлекший в себя тысячи верующих и оба новых независимых государства – Российскую Федерацию и Украину.

Архиерейский Собор РПЦ, состоявшийся 11 июня 1992 г. в Москве, низвергнул Филарета (Денисенко) и епископа Почаевского Иакова (Панчука) из сана за учинение раскола. В ответ группа лиц, поддерживавших Филарета, захватила Владимирский Собор в Киеве и митрополичью резиденцию на Пушкинской улице. Прибывший в Киев митрополит Владимир вынужден был отказаться от резиденции и разместиться в Киево-Печерской Лавре, которую тоже накануне штурмовали сторонники Филарета, но безуспешно.

В принятый 15 февраля 1993 г. Закон о свободе совести лоббировавшим интересы УГКЦ депутатам удалось внести поправки о поочередном богослужении в храмах, на которые претендуют общины разных конфессий. Фактически, по мнению некоторых

экспертов, тем самым был открыт путь к захвату храмов. На имевшийся православный храм регистрировалась община УГКЦ и провоцировалась конфликтная ситуация. Если православные не соглашались на поочередное богослужение, вступал в действие закон. Несогласных снимали с регистрации, и храм передавался УГКЦ.

Годы независимого государственного существования Украины были отмечены непрестанными многочисленными конфликтами как между православными и греко-католиками, так и внутри православия. Поводом для межконфессиональных столкновений чаще всего служили передел сфер влияния, борьба за лидерство в региональном и национальном масштабе, а также имущественные споры, касающиеся, прежде всего, принадлежности культовых сооружений.

Еще один конфликт произошел 18 июля 1995 г. в Киеве во время похорон второго патриарха Украинской православной церкви Киевского патриархата (УПЦ–КП) Владимира (Романюка). Он вошел в историю под названием «черный вторник». Во время похоронной процессии между ее участниками и правоохранителями у стен Софийского собора произошла массовая драка. 82 человека получили травмы, 33 из них были госпитализированы. Причиной стычки стало намерение представителей УПЦ–КП похоронить владыку не на Байковом кладбище, как было решено Советом Министров заранее, а на территории заповедника Софии Киевской, который находится в ведении УПЦ Московского Патриархата. В итоге тело патриарха Владимира было предано земле у главного входа Софийского Собора[45].

Между тем, Поместный собор УПЦ–КП 20 октября 1995 г. избрал Патриархом Киевским и всея Руси–Украины митрополита Филарета (Денисенко). Выступая в новом качестве Филарет повторил претензии УПЦ–КП на Софийский собор как на кафедральный и резиденцию патриарха, на участие в строительстве вооруженных сил Украины, сообщил о намерении обратиться в парламент Украины с

просьбой пересмотреть Закон об отделении церкви от школы. Он снова вдвинул требование о перезахоронении тела патриарха УПЦ–КП Владимира на территории Софии.

Западно-украинская часть духовенства УПЦ–КП, давно противостоящая Филарету, ответила на его избрание объединением с УАПЦ. Руководители УАПЦ (патриарх Дмитрий и др.) и несколько иерархов УПЦ–КП (митрополит Галицкий, архиепископы Тернопольский и Винницкий, епископ Хмельницкий) в тот же день 20 октября 1995 г. подписали акт об объединении. Главой объединенной церкви был признан патриарх Дмитрий. Это кардинально изменило конфессиональную ситуацию на Украине. Теперь по количеству приходов и верующих на 1-м месте продолжает оставаться УПЦ МП, на второе место вышла УАПЦ, а УПЦ–КП оказалась на третьем месте. УПЦ МП имела около 6 тыс. приходов, УАПЦ и УПЦ–КП вместе от 2 до 2,5 тысяч, но большая из часть находилась в Западной Украине.

Филарет ответил на эти действия заявлением о своем намерении назначить новых епископов. Такая попытка означала бы крайнее обострение ситуации, по существу вспышку межконфессиональной войны. Однако она была бы возможна только при условии поддержки Филарета местными властями, что в тех условиях было маловероятно.

Как видим, напряжение в межконфессиональных отношениях нарастало, но больше в кругу иерархов, нежели паствы и до крупных конфликтов с участием большого числа людей на Украине дело не дошло. «Нежелание конфликтовать между собой, – пишет ректор Дрогобычской Духовной семинарии Мирон Бендик, – является главной причиной того, что до сегодняшнего дня удалось избежать любых серьезных решений «украинской церковной проблемы»[46]. Может быть и так, но скорее всего свою роль здесь играет некоторая маргинальность церковной проблематики на фоне действительно острых социально-экономических проблем и здравый смысл граждан.

Другой сложной проблемой является политизация религиозной жизни. Это проявляется и в образовании соответствующих политических организаций, например Украинской христианско-демократической партии (1990 г.) или Украинской христианской партии женщин (1991 г.) и др., а также в апелляция к религиозным чувствам граждан партиями и политиками, придерживающимися разных внешнеполитических ориентаций – на углубление сотрудничества с Россией или на всемерное ускорение вступления Украины в Европейский Союз и НАТО. В Украине, как, впрочем, и в России религия и церковь играют все более заметную роль в общественно-политической жизни. К этому можно относиться по-разному. Многие видят в этом отход от принципов светского государства и отделения государства от церкви. Другие считают, что образовавшийся идейный вакуум больше нечем заполнить и с этим можно примириться.

Как бы там ни было, очевидно, что рост политического влияния церкви имеет и явные негативные последствия. Церковь, находящаяся в состоянии раскола, привносит свои проблемы в политическую повестку дня и, если не явно, то опосредованно создает дополнительное напряжение в и так чрезвычайно напряженных межгосударственных отношениях России и Украины. Особенно это стало заметно в годы президентства Виктора Ющенко, который не скрывает ни симпатий к УПЦ КП и ее главе Филарету, ни того, что на автокефалию УПЦ он смотрит как на инструмент укрепления государственного суверенитета Украины. Однако, как показали празднования 1020-летия крещения Руси, проведенные в Киеве с участием Константинопольского Патриарха Варфоломея и Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, надежды на ускоренное объединение украинских православных церквей и на автокефалию УПЦ остаются призрачными. Избрание новым Патриархом Московским и всея Руси Кирилла, известного своими жесткими позициями в этом вопросе, также не привело к потеплению межконфессиональных отношений на Украине и России. Однако, это, на наш взгляд, совершенно не обязательно ведет к межконфессиональным конфликтам.

Следует также иметь в виду, что у противоборствующих церквей есть и общие проблемы. Современная религиозная ситуация на Украине характеризуется возрождением и активизацией деятельности церквей национальных меньшинств. В последнее время возникло много религиозных объединений, принадлежащих к нетрадиционным культам. В частности Корейская методистская церковь, Общество Сознания Кришны, буддисты, даосизм и др. Многие религиозные объединения находятся в «оккультном подполье». Так, по некоторым данным, только в Киеве действует 140 незарегистрированных объединений. «Притчей во языцех» стали, например, в Киеве и на Украине отношения Киевского городского головы Леонида Чернавецкого и Сандея Аделаджи, основавшего и возглавившего протестантскую церковь «Посольство благословенного Царства Божьего для всех народов». По данным самой церкви, количество ее членов достигло 25 тысяч. Но сильна она не этим, а своими связями с украинскими политиками и предпринимателями, в первую очередь с главой администрации столицы Украины.

Из всего сказанного можно, на наш взгляд, сделать следующие выводы.

На Украине происходит изменение базисной этноструктуры общества. Число русских уменьшается. Те, для кого этническая самоидентификация не имеет большого значения, определились. Именно за счет них произошло значительное уменьшение численности русских на Украине. Вместе с тем, их число остается значительным. Они достаточно тверды в своей идентификации. Относительно других этнических меньшинств, применительно к интересующему нас вопросу наибольший интерес представляет резкое возрастание числа крымских татар и уменьшение числа евреев. Динамика изменений численности поляков, венгров и румын не столь значительна, они интересуют нас, прежде всего, потому, что проживают компактно вблизи границ соответствующих национальных государств, ставших членами Европейского Союза.

В течение всех лет независимости на Украине предпринимались действия, направленные на сохранение межнационального мира и прав национальных меньшинств. Соответствующее законодательство страны приведено в соответствие европейским стандартам. Однако, с 2005 г. ориентация на формирование этнической нации и политика украинизации, а также использование национального фактора всеми без исключения политическими силами в обострившейся внутренней политической борьбе создали дополнительное напряжение в межнациональных отношениях.

Современному этапу религиозной жизни Украины присущи рост значения и роли религии в общественной жизни и рост религиозности населения вообще. Уровень религиозности людей на Украине неравномерен и убывает по мере продвижения с Запад на Восток и с Севера на Юг. В условиях многоконфессиональности на Украине происходит быстрое увеличение числа религиозных общин, возрождение и активизация церквей национальных меньшинств, появление значительного числа нетрадиционных культов. Усиливается политизация религиозной жизни, как со стороны самих церквей, в первую очередь РПЦ МП и РПЦ КП, борющихся за привычный статус государственной церкви, так и со стороны различных политических сил, стремящихся привлечь верующих на свою сторону во время выборов. Как следствие, государственное строительство сопровождается острыми конфессиональными конфликтами, не переходящими, впрочем, за немногими исключениями в религиозный экстремизм.

Актуальная и острая особенно в условиях экономического кризиса проблема русско-украинских межэтнических отношений имеет два явно выраженных измерения: внутреннее – неравномерность экономического развития, объективные культурно-конфессиональные и ментальные отличия жителей Юго-Восточной и Западной Украины и внешние: использование этих отличий другими странами с целью изменения в желательную для них сторону

внешнеполитических ориентаций Украины. Политическая традиция, сложившаяся за годы независимости и практика политической борьбы на Украине допускает использование очагов социального и этноконфессионального напряжения.

Несмотря на полиэтничность, относительно высокую религиозность и большое число разнообразных религиозных общин, церквей и конфессий, явно выраженных конфликтов на этой почве, находящихся в острой фазе на Украине пока немного. Однако имеются много очагов этноконфессиональной напряженности и условия для их перехода в острую фазу. Некоторые из них локализованы территориально: Крым, западные области Украины (Львовской, Тернопольской и Ивано-Франковской), а также в Закарпатская область, восточные индустриальные и русскоязычные в основном области – Луганская, Донецкая, в меньшей мере Днепропетровская, Харьковская и Николаевская области.

Другие, хотя тоже имеют территориальную локализацию, но их легче определять и очерчивать не по территориальному, а по содержательному, сущностному принципу. К ним следует, на наш взгляд, отнести весь комплекс русско-украинских отношений внутри страны и российско-украинские межгосударственные отношения вообще, в том числе проблему русского языка, раскол Русской православной церкви, русофобию в определенных кругах, а также восстановление Украинской греко-католической церкви, антисемитизм, рост числа и влияния, особенно в административно-политической области нетрадиционных религиозных течений и объединений и др.

Особое беспокойство в этой связи вызывает характер отношений с Российской Федерацией, а также пусть пока невнятные, но вполне различимые признаки подготовки соседних государств к возможной общей дестабилизации ситуации на Украине и возможным обращениям этнически родственных крупных социальных групп за поддержкой и помощью.

Характер межгосударственных отношений России и Украины не исключает, а при сохранении их нынешней направленности и динамики предполагает возможность втягивания государств в этноконфессиональные конфликты и возможность их перерастания в полномасштабный межгосударственный конфликт. Обе стороны в геополитических по сути спорах активно прибегают к актуализации болезненных исторических тем и эпизодов, апеллируют к национальным и религиозным чувствам людей. На наш взгляд, обе стороны в пылу спора перешли черту и уже находятся в состоянии информационно-пропагандистской войны. Обе стороны строят свою внешнеполитическую деятельность на поиске друзей и врагов, пытаются формировать группы дипломатической поддержки из третьих стран и международных организаций. Это еще не война, но уже и не мир.

На современной Украине имеются социальные и этноконфессиональные условия и предпосылки для возникновения локальных очагов острого противостояния и конфликтов. Вероятность возникновения этнических конфликтов на Украине сохраняется, равно как и опасность вовлечения в них соседних государств. «Дальнейшее обострение ситуации на Украине и ее полномасштабный дефолт по внешним обязательствам, – отмечает украинский исследователь, – может спровоцировать эффект домино во всем регионе Центральной и Восточной Европы»[47].

США и ЕС в силу особенностей их мировоззренческой и внешнеполитической концепций, а также очевидной неспособностью выйти из того, что российский ученый, главный редактор журнала «Россия в глобальной политике» Федор Лукьянов удачно назвал ментально-политическим шлейфом «холодной войны»[48] в стремлении обезопасить себя на будущее от усиления России как геополитического игрока первой величины, а также из экономических соображений, не только не предпринимают никаких дипломатических шагов, направленных на смягчение этого крайне опасного противостояния в Европе, но и нередко прямо или косвенно поощряют его своими заявлениями и действиями.

Было бы очень большой, фатальной ошибкой закрывать глаза на то, что так называемое «постсоветское пространство», под которым имеется в виду пространство, занимавшееся ранее СССР и бывшее полем грандиозного социального эксперимента XX века, несмотря на свою внешнюю относительную умиротворенность чрезвычайно насыщенно историческими и актуальными этнонациональными противоречиями, которые при определенных условиях могут превратиться в конфликты, масштаб и интенсивность которых невозможно предвидеть.

Их соединение с общим резким ухудшением социально-экономической ситуации в соответствующих новых независимых государствах, при попустительстве государств–соседей и тем более при вероятности их использования в игре на понижение российского влияния в регионе, равно как и любого другого влияния здесь, может актуализировать и активизировать очаги напряженности, способствовать быстрой эскалации этноконфессиональных конфликтов и общей дестабилизации всего постсоветского пространства.

---

[1] *Рябцев О.* Крымско-татарское национальное движение: современное состояние и перспективы развития / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов-на-Дону, 2007.– 163 с.

[2] Можно сослаться хотя бы на выступление Джорджио Доминезе в Институте Европы РАН 8 апреля 2009 г.

[3] История Украины. Научно-популярные очерки. Национальная академия наук Украины. М., 2008. С. 899.

[4] Текст опубликован на интернет-сайте: http://www.electoralgeography.com/ru/countries/u/ukraine/1991-referendum-ukraine.html

[5] Текст опубликован на интернет-сайте: http://www.unian.net/rus/news/news-308575.html

[6] *Макарычев А.* Россия, НАТО и «цветные революции»: дискурсивные ловушки. Вестник Института Кеннана в России. Выпуск 14. М., 2008. С. 51.

[7] Подробнее об этом см.: *Мироненко В.И.* Российско-украинские отношения в 1991–2001 гг. Историографический очерк. М., 2004, а также статьи: *Он же.* Открытие Украины. Политическая анатомия «оранжевой революции. Современ-

ная Европа. 2005. № 2; *Он же.* На пути к «пятой республике». Украина после «оранжевой революции» // Власть. № 12. 2005; *Он же.* На пути к «пятой республике. Некоторые итоги «оранжевой революции // Современная Европа. 2006. № 2; *Он же.* Игры патриотов. «Профиль» (Украина). 2006, август и др.

[8] Текст опубликован на интернет-сайте: http://ua.rian.ru/ukraine_news/20080324/77901570.html

[9] Текст опубликован на интернет-сайте: http://www.inosmi.ru/translation/237918.html

[10] См.: Договор о дружбе, сотрудничестве и партнерстве между Российской Федерацией и Украиной (31 мая 1997 года. Киев) и Российско-Украинская Декларация // Российско-украинские отношения 1990–1997 гг. Сборник документов. М., 1998. С. 51, 59.

[11] *Макарычев А.* Указ. соч. С. 48.

[12] *Тархов С.А.* Итоги переписи населения Украины 2001 года / Четвертые сократические чтения по географии. Научные теории и географическая реальность. Сборник докладов / Под ред. В.А. Шупера). М., 2004.

[13] Текст опубликован на интернет-сайте: http://www.ukrstat.gov.ua/Perepis/PidsPer_r.htm.

[14] *Бойко О.Д.* Україна 1991–1995 рр.: тіні минулого чи контури майбутнього? (Нариси новітньої історії). Київ, 1996. С. 114.

[15] Социально-экономическая география Украины / Под. ред. О. Шаблия. Львов, 1995. С. 175, 234

[16] *Римаренко С.Ю.* Чи можлива етнополітична стабільність в Україні? // Відродження. 1995. № 3. С. 3–6

[17] *Тархов С.А.* Итоги переписи населения Украины 2001 года.

[18] *Косуха П.И.* Конфессиональные конфликты на посткоммунистической Украине // Социологические исследования. 1994. № 4. С. 111.

[19] *Тархов С.А.* Указ. соч.

[20] Інформаційний бюллетень Міністерства України у справах національностей, міграцій та культів. Вип. № 1. С. 33 Київ, 1995.

[21] Там же.

[22] Подробнее см.: *Рябцев О.* Крымско-татарское национальное движение: современное состояние и перспективы развития / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов-на-Дону, 2007.

[23] Там же. С. 27.

[24] Там же. С. 39.

[25] *Добаев И.П.* Радикализация ислама в Крыму // Юг России и Украины в

геополитическом контексте / Южнорусское обозрение. Вып. 40. Ростов-на-Дону, 2007. С. 169–170

[26] *Кокин Ю.В.* Нациоальная безопасность России в Черноморском регионе: крымский аспект // Национальная и региональная безопасность на Юге России: новые вызовы / Отв. ред. В.В. Черноус / Южнороссийское обозрение Центра системных и региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ и ИСПИ РАН. Ростов-на-Дону, 2003. Вып. 14. С. 91–100.

[27] Газета. 3 февраля 2009 г.

[28] «Failed state» (англ.) – несостоявшиеся, неудавшееся государства.

[29] Текст опубликован на интернет-сайте: http://www.unian.net/rus/news/news-287964.html

[30] *Лозунько С.* Украинцы навсегда // Зеркало недели. № 51(443). 19–25 декабря 2008 г.

[31] *Мартин В.* За державу обидно… // Зеркало недели. №31(710). 23–29 августа 2008 г.

[32] *Римаренко С.Ю.* Чи можлива етнополітична стабільність в Україні? // Відродження. 1995. № 3. С. 3.

[33] Голос Украины. 22 серпня 1992 г.

[34] Республика. 9 апреля 1993 г.

[35] Час time. 26 січня 1996 р.

[36] 28 ноября 1989 г было опубликовано Заявления Совета по делам религий при Совете Министров УССР, согласно которому Украинская греко-католическая церковь получила право государственной регистрации.

[37] *Бойко О.Д.* Історія України. Посібник. К., 2002.

[38] Там же.

[39] Там же. С. 613.

[40] См., например: *Толочко П.* «Ваша Всесвятість, благословіть» // 2000. 2008. 8 августа.

[41] НГ-Религии. Приложение к Независимой газете. 23 августа 2000 г.

[42] *Бойко О.Д.* Україна в 1985–1991 рр.: основні тенденції суспільно-політичного розвитку: Монографія. Київ, 2002. С. 111.

[43] Современная политическая история России (1985–1997 годы). Т. 1. Хроника. М., 1997. С. 191.

[44] Например, на Архиерейском Соборе, проходившем 30–31 января 1990 г. и полностью посвященном состоянию церковных дел в Западной Украине.

[45] Коммерсант. 19 июля 2005 г. С. 4. Текст опубликован на интернет-сайте: www. kommersant.ua.

[46] *Бендик М.* Единая поместная Церковь: конфессиональная утопия или церковная реальность? // Зеркало недели. 2006. 13–20 апреля.
[47] *Сколотяный Ю.* ПроФОНДация // Зеркало недели. 7–13 февраля 2009 г.
[48] Ф. Лукьянов использовал это определение в своем выступлении на заседании «круглого стола» «Россия и США: как мы видим друг друга?» 9 апреля 2009 г. в Горбачев-Фонде в Москве.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Брест в 1919–1939 гг. Документы и материалы / Сост. А.Г. Карапузова [и др.]; гл. ред. Е.С. Розенблат. Брест: Альтернатива, 2009. – 308 с.

В сборнике, подготовленный белорусскими историками, опубликованы документы о жизни г. Бреста в так называемый «польский период», когда этот город вместе с другими западно-белорусскими землями входил в состав Польши. Брест был занят поляками 9 февраля 1919 г. сразу после ухода немецких оккупационных войск. В ходе советско-польской войны Брест был занят частями Красной армии недолго, всего 18 дней – с 1 по 19 августа 1920 г., а затем вновь отошел к Польше. В соответствии с Рижским мирным договором территория Западной Белоруссии, в том числе и Брест, отошла к Польше. В составе II Речи Посполитой Брест находился вплоть до сентября 1939 г. и, по распоряжению министра внутренних дел В. Сикорского от 12 февраля 1923 г., носил название «Брест над Бугом»[1].

В сборник вошли документы из Государственного архива Брестской области, большинство из которых публикуются впервые, причем большая часть документов приводится в полном объеме. Документы сопровождаются подробными комментариями, сборник иллюстрирован копиями документов и фотографиями. Над сборником работали А.Г. Карапузова, А.В. Теребунь, И.Э. Еленская, В.И. Никитенков, Е.И. Пашкович, В.Г. Швайко, А.В. Мощук, С.В. Струнец, А.Л. Даркович, И.С. Припутневич. Общую редакцию осуществлял Е.С. Розенблат.

Основу издания составили документы из архивных фондов административных, полицейских, общественных и др. учреждений, размещавшихся в Бресте: Полесского воеводского управления, Брестского поветового староства, Брестского городского управления,

Поветового отдела Брестской поветовой рады, Попечительства Брестского школьного округа, Командования округа корпуса № IX, Брестской поветовой комендатуры и городского комиссариата государственной полиции, Брестского отдела Русского благотворительного общества в Польше, Полесской окружной организации и Пинского поветового отдела Лагеря национального объединения, Полесской православной духовной консистории. Кроме того, составители сборника дополнили архивные документы материалами из некоторых печатных и периодических изданий, сборников законодательных актов.

Целью издания, по словам составителей сборника, является «освещение жизни Бреста во всех ее проявлениях, включая деятельность органов управления, местного самоуправления и полиции, демографическую ситуации, экономическое развитие, состояние городского хозяйства, общественно-политическую ситуацию, деятельность общественных организаций, политических партий и т. д., социальную сферу, развитие здравоохранение, образования, культурную жизнь, конфессиональную ситуацию, а также обстановку в городе накануне и в первые дни Второй мировой войны»[2]. Хотя составители сборника предупредили, что не претендуют на «полноту и всестороннее освещение событий и явлений»[3], тем не менее, представленные документы дают довольно полную и разноплановую информацию об основных сторонах жизни межвоенного Бреста.

Сборник включает в себя вводную статью и 8 тематических разделов. Во вводной статье приведена характеристика использованных фондов. Основу издания составили документы, отложившиеся в результате деятельности городских государственных учреждений. Брест был центром Полесского воеводства, органом государственной власти и управления на территории воеводства являлось Полесское управление, управлявшее работой поветовых староств и органов самоуправления. Староства руководили «политической, экономической, социально-культурной жизнью в повете, осуществляли кон-

троль над деятельностью органов самоуправления, промышленных предприятий, развитием сельского хозяйства, здравоохранения, социального обеспечения на территории повета»[4]. Органы самоуправления в городах были представлены распорядительными и контролирующими органами (городскими радами) и исполнительными органами (магистратами). Брестский городской магистрат был создан в феврале 1919 г., а первые выборы в городскую раду состоялись в сентябре 1919 г. В 1933 г. Брестский магистрат был преобразован в городское управление. Органы полиции были представлены в Бресте Полесской воеводской комендатурой, Брестской поветовой комендатурой, городским комиссариатом и железнодорожным отделением полиции на станции «Брест-Центральный».

В первом разделе, озаглавленном «Деятельность органов управления, местного самоуправления и полиции», содержатся сведения о формировании органов государственной власти и самоуправления, их структуре, функциях, компетенции. Здесь широко представлены документы управленческих учреждений Бреста – приказы, распоряжения, отчеты, протоколы заседаний магистрата и брестской городской рады. В этом разделе можно найти сведения о структуре органов административного управления на занятых поляками западно-белорусских землях в 1919–1920 годах, в период существования временного института польской гражданской администрации – Гражданского управления Восточных земель; о проведении выборов в Брестскую городскую раду и о ее работе; о деятельности Брестского магистрата и др. Заслуживает внимания отчеты о деятельности Брестского городского управления за 1927–1928 г., отчеты отделов магистрата за 1929–1930 гг. и 1934–1935 гг., а также обширный отчет о деятельности органов самоуправления Бреста за 1919–1938 гг.

Второй раздел сборника посвящен демографической ситуации в Бресте и содержит статистические данные о населении с 1919 по 1938 гг. Как следует из документов, в декабре 1919 г. в Бресте проживало 14005 человек. По вероисповеданию состав населения был сле-

дующим: 15,6 % жителей были католиками, 12 % – православными, 72,3 % – иудеями; по национальности 16,2 % населения Бреста составляли поляки, 8,3 % – белорусы, 71,7 % – евреи[5]. К концу марта 1938 г. в Бресте, по данным бюро учета движения населения, проживало 56923 человек[6]. К концу 1938 г. численность жителей увеличилось до 57749 человек, из них 22910 римо-католиков, 8806 православных, 50 греко-католиков, 21401 иудеев, 137 евангелистов[7].

Следующий раздел носит название «Экономическая жизнь, городское хозяйство, транспорт». Содержащиеся там материалы помогают составить представление о состоянии городского хозяйства в годы Первой мировой войны, положении населения в 1919 г. (в том числе сведения о ценах на продукты первой необходимости и оплате рабочей силы[8]), восстановлении Бреста в начале 1920-х годов, развитии сети торгово-промышленных предприятий в межвоенный период, занятости населения и состоянии безработицы в городе. Среди прочих материалов опубликована докладная записка (автор не установлен) на заседание городской рады о разработке плана застройки Бреста в июне 1921 г., ходатайства Брестского магистрата о предоставлении материальной помощи (1920 г.) и кредитов на восстановление города (1925 г.). Несомненный интерес представляют также статистические данные о численности ремесленников, сведения о действующих предприятиях города, банках и фирмах оптовой торговли (все перечисленные документы относятся к 1925 г.), а также отчет о деятельности строительно-технического отдела Брестского магистрата за 1919–1926 гг.

Четвертый раздел сборника посвящен общественно-политической ситуации в Бресте. Здесь имеются сведения, характеризующие настроения в рабочей среде, в том числе сведения о забастовках рабочих, список профсоюзных организаций. Есть также документы о коммунистическом движении в Бресте и о существовавших в городе легальных политических партиях и организациях. В сборнике содер-

жатся также материалы об «антиеврейских настроениях жителей Бреста», в частности, о еврейском погроме в Бресте 13–14 мая 1937 г.

Кроме того, несколько документов рассказывают о деятельности русских организаций в Брестском повете. По свидетельству брестского поветового старосты, в 1930 г. на территории Брестского повета «количество русских, а также лиц, определяющих свою национальность как русские» составляло 1500 человек: бывшие чиновники, служащие, учителя, «а также немногочисленная группа русских землевладельцев, которые перед войной занимали [различные] должности в учреждениях», бывшие военные российской армии, «русскими считает себя также православное духовенство, которое принимает живое участие в русском движении», – говорится в документе[9]. В сборнике содержатся материалы об «акции помощи русскому образованию»: об организации по инициативе местного русского населения начальной школы и гимназии, о деятельности Русского благотворительного общества.

В сборник вошли также два любопытных документа, характеризующие культурно-языковую ситуацию в городе. В 1938 г., 31 января, полесский воевода В. Костнек-Бернацкий указал брестскому поветовому старосте на недопустимость использования государственными служащими при контактах с местным населением русского, украинского и белорусского языков, а также «еврейского жаргона». Воевода напоминал, что «в границах Полесского воеводства запрещено использование в контактах с населением каких-либо иностранных языков»[10]. Через несколько месяцев, 25 апреля 1938 г. Костек-Бернацкий высказал озабоченность тем, что некоторые органы местного самоуправления и государственной политики «относятся к полешукам как враждебному и чуждому элементу». Воевода категорически запретил эту «вредную для польскости Полесья практику» и приказал считать полешуков, «которые не определяются однозначно как "украинцы", "белорусы" или "русские" –... поляками, независимо от вероисповедания и наречия, на котором они говорят»[11].

Материалы, составившие пятый раздел сборника, дают представление о развитии социальной сферы городской жизни. Весьма любопытны документы о повседневной жизни межвоенного Бреста. В первую очередь, это документы, характеризующие санитарное состояние города в 1919–1920 годах: об организации санитарной полиции, распоряжение магистрата об обязательном посещении жителями города бани, о наведении санитарного порядка. Имеются также документы о санитарном состоянии города и в более поздние годы.

В этот же раздел вошел блок документов о состоянии образовательных, медицинских и социальных учреждений. В частности, имеются сведения о средней технической школе в Бресте, о работе городских гимназий и половозрастном и национальном составе их учащихся, об опекунских учреждениях (о Станции опеки матери и ребенка, приюте для еврейских сирот, бурсе для мальчиков и девочек и пр.), о брестских больницах (городской, железнодорожной и еврейской).

Следующий раздел сборника посвящен культурной жизни Бреста в 1919–1939 годах. Сюда вошли материалы о существовавших в Бресте кинотеатрах, музыкальных и спортивных обществах, типографиях, периодических изданиях и библиотеках, проводимых праздниках и культурно-просветительских мероприятиях. Имеются сведения о репертуаре демонстрировавшихся фильмов, гастролях художественных и музыкальных коллективов, периодических изданиях (приводятся списки журналов, издаваемых на территории Брестского повета, а также списки газет и журналов, реализуемых в розничной торговле). В межвоенный период в Бресте выходило около 20 печатных изданий, действовали 5 типографий (по состоянию на 1925 г.), 3 кинотеатра, 9 театральных и концертных залов (по состоянию на 1929 г.), в городе проходили гастроли театральных и цирковых групп. В 1933 г. в Бресте работали 17 библиотек и читален (9 польских, 6 еврейских, 1 русская, 1 украинская, белорусских не было). В 1936 г. в Бресте работали 7 спортивных клубов и обществ.

Седьмой раздел сборника рассказывает о конфессиональной ситуации в межвоенном Бресте. Опубликованные документы отражают деятельность православной и католической церквей, еврейских религиозных гмин и т. п. В этом разделе опубликованы клировые ведомости Свято-Симеоновского собора и Братской Свято-Николаевской церкви за 1922 г., формуляр со сведениями о религиозной общине евангельских христиан-баптистов за 1925 г., регистрационные карты приходов и церквей. Имеются также сведения о культовых учреждениях Бреста по состоянию на 1934 г. с указанием названия, адреса, фамилии руководителя, характеристики помещений.

Заключительный, 8-й раздел сборника, сообщает о ситуации в Бресте накануне и в первые дни Второй мировой войны. Сюда вошли несколько документов, изданных властями Бреста с 29 августа по 11 сентября 1939 г.: сообщение воеводского коменданта государственной полиции об акции немецких террористов 29 августа 1939 г., распоряжение главного гражданского комиссара об организации в восточных воеводствах сборных пунктов для отступающих с территории военных действий полицейских и организации полицейских кордонов для борьбы с диверсантами, сообщение брестского поветового коменданта государственной полиции о настроениях населения Бреста, и др.

Без сомнения, труд белорусских историков не может остаться незамеченным. Сборник документов «Брест в 1919–1939 годах» отличается тщательной подготовкой и отбором материалов. Композиция работы продумана и логически выстроена, что позволило составителям сборника с разных сторон осветить жизнь межвоенного Бреста, а читателю поможет составить представление о ситуации в западнобелорусском регионе. Издание будет полезно как для ученых-историков, изучающих восточные земли Речи Посполитой в межвоенный период, так и для всех, кто интересуется историей Бреста.

Борисенок Е.Ю.

[1] Брест в 1919–1939 гг. Документы и материалы. Брест, 2009. С. 25.

[2] Там же. С. 11.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 3.

[5] Там же. С. 58.

[6] Там же. С. 68.

[7] Там же. С. 69.

[8] Там же. С. 72–73.

[9] Там же. С. 116.

[10] Там же. С. 134.

[11] Там же. С. 135.

АБВЕР, ПОЛИЦИЯ БЕЗОПАСНОСТИ И СД, ТАЙНАЯ ПОЛЕВАЯ ПОЛИЦИЯ ОТДЕЛ «ИНОСТРАННЫЕ АРМИИ – ВОСТОК» В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ СССР. СТРАТЕГИИ И ТАКТИКА. 1939 – 1945 гг. / Э.Г. ИОФФЕ. – Минск: Харвест, 2007. – 384 с.

«В белорусской исторической науке до сих пор имеется немало “белых пятен”. Одно из них – деятельность немецкой разведки, нацистских спецслужб на территории нашей республики в период Второй мировой войны – в 1939–1945 годах» (С. 8). В рецензируемой книге впервые в отечественной историографии было проведено комплексное исследование данной деятельности. Ее автор – доктор исторических наук, профессор, академик и член президиума Международной академии изучения проблем национальных меньшинств – Эммануил Григорьевич Иоффе на протяжении многих лет занимается историей Второй мировой войны. Настоящая книга является для данного крупного ученого очередным этапом на пути разработки соответствующей проблематики.

«При написании этой книги были использованы фонды Государственного архива Российской Федерации, Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации, Российского государственного архива социально – политической истории, Центрального архива Комитета государственной безопасности Республики Беларусь, Национального архива Республики Беларусь, Государственного архива Минской области, Архива Института истории Национальной академии наук Беларуси, некоторые материалы, хранящиеся в Центральном архиве Федеральной службы контрразведки (Москва), Центральном архиве Федеральной службы безопасности (Москва) и Центральном архиве пограничных войск России, а также фонды Белорусского государственного музея истории Великой Отечественной

войны и других музеев Беларуси. (В частности, использованы трофейные немецкие военные документы, которые хранятся в Национальном архиве Республики Беларусь.) Кроме того, проанализированы сборники документов, мемуары руководителей нацистских и советских спецслужб, организаторов и руководителей партизанского движения и антифашистского подполья на территории Белоруссии, ряд изданий на немецком, английском, французском, польском и украинском языках, не говоря уже об изданиях на белорусском и русском языках, материалы периодической печати 1939–2007 годов, а также другие многочисленные и разнообразные источники» (С. 9–10)

Книга состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованных источников и литературы. Представляется логичным выделить наиболее значимое в каждом из перечисленных структурных элементов.

Во введении ученый справедливо отмечает: «Историю, в том числе и немецких спецслужб на территории Белоруссии в 1939–1945 годах, надо знать всем, потому что она учит, в чем сила и слабость народа.» (С. 9)

Ознакомление с первой главой «Немецкая разведка на территории Белоруссии в 1939–1941 годах» помогает разобраться в связи между деятельностью германских спецслужб и неудачами СССР в начальный период Великой Отечественной войны. «Абвер довольно успешно справлялся со своей задачей. По существу, Германия располагала необходимой информацией о положении в Белорусском Особом военном округе и Киевском Особом военном округе для того, чтобы Паулюс мог закладывать необходимые параметры в план “Барбаросса”». (С. 33) По данному направлению существенных результатов достигли такие структуры абвера, как «штаб Валли», полк «Бранденбург-800». К решению соответствующих задач, поставленных перед германской разведкой, активно подключались и ВВС. «С октября 1939 года до 22 июня 1941 года немецкие самолеты более

500 раз вторгались в воздушное пространство СССР... Немецкие летчики фиксировали перемещение воинских частей на нашей территории, фотографировали аэродромы, железнодорожные узлы, военные городки. Но под общим пагубным лозунгом "Не провоцировать!" сбивать немецкие самолеты запрещалось. В результате германское командование имело детальные карты приграничных районов нашей страны.» (С. 49). О вреде указанного лозунга убедительно свидетельствует следующий факт. Командир 212-го стрелкового полка 49-й стрелковой дивизии 28-го стрелкового корпуса 4-й армии Западного особого военного округа подполковник запаса Н.И. Коваленко утверждал, что «примерно недели за 2–3 до начала нападения... стрелковые части получили телеграмму, что в известных участках (воротах) будут пролетать немецкие авиационные эскадрильи и чтобы по ним не вели огня. В выходной день в это время я... лично видел в Доме офицеров человек 15 немецких летчиков, которые (затем) свободно расхаживали по городу и изучали наши объекты для обстрела, другой цели у них и не могло быть. Такое положение было не только в Белостоке, но и в других городах Западной Белоруссии» (С. 50–51).

Профессор с сожалением констатирует, что «в первые дни Великой Отечественной войны в руки врага попали самые секретные материалы нашей разведки» (С. 59), что «с первых часов и дней вторжения немцам удалось вызвать смятение, неразбериху, растерянность, панику, различные слухи, тяжело сказавшиеся на морально-политическом состоянии армии и населения» (С. 55).

Существенно расширяет представления читательского корпуса об отечественной истории и вторая глава рецензируемого труда «Спецслужбы Третьего рейха против Красной Армии и советского тыла на территории Белоруссии». Известно, что в публикациях по истории Великой Отечественной войны прочно укоренился следующий стереотип: ни один населенный пункт Белоруссии, освобожденный в 1943–1944 годах Красной Армией, не был больше

объектом агрессивных действий со стороны германского вермахта. Читатель узнает о «налетах немецкой авиации на Гомель, Кричев, Минск и Молодечно в июне–июле 1944 года, то есть уже после того как эти города Белоруссии были освобождены от оккупантов и стали советским тылом. Причем эти бомбардировки были проведены как накануне операции «Багратион», так и в ходе ее осуществления» (С. 155). Ученый приводит совершенно новые факты об «активном участии агентов немецких спецслужб в осуществлении бомбежек городов (белорусских. – *М.С.*) немецкой авиацией» (С. 154). Он осуществил также системную реконструкцию борьбы компетентных советских органов с агентурой нацистских спецслужб на территории Белоруссии в 1944–1945 годах.

В третьей главе «Нацистские спецслужбы против партизан Белоруссии» автор впервые в научном сообществе анализирует половозрастную структуру агентуры германских спецслужб, подводит итоги ее деятельности, систематизирует сведения о лжепартизанских отрядах. Эта агентура «в большинстве своем состояла из женщин, так как они составляли большинство населения на оккупированной территории БССР» (С. 255–256). «В 1941–1944 годах немецким спецслужбам удалось заслать свою агентуру в большинство партизанских отрядов и бригад. В ряде случаев они, убивая партизанских командиров, расшифровав некоторые секретные коды и шифры партизанского руководства и проводя активную диверсионную работу среди партизан, нанесли существенный ущерб партизанскому движению Белоруссии, затормозив его развитие в ряде регионов республики» (С. 297). «Немецкие спецслужбы создавали из уголовников, предателей и изменников Родины, а также из лиц, привезенных с собою из Германии (эмигрантов-белогвардейцев и их детей) так называемые лжепартизанские отряды… Подобные отряды по заданию нацистов связывались с местными партизанскими отрядами, именовали себя партизанами, даже иногда участвовали вместе с партизанскими отрядами в операциях, и при первой возможности приводили полицей-

ских или карателей, чтобы ликвидировать настоящих партизан. Одновременно через лжепартизан немцы попытались скомпрометировать партизанское движение перед местным населением» (С. 258). Профессор подробно описывает ликвидацию настоящими партизанами лжепартизанских соединений.

Весьма содержательной получилась четвертая глава «Борьба немецких спецслужб с антифашистским подпольем на территории Белоруссии». Э.Г. Иоффе прежде всего обращает внимание на тот колоссальнейший информационный массив, которым с начала оккупации обладала германская сторона. «Немецкие спецслужбы получили от Совета Народных Комиссаров БССР и Президиума Верховного Совета республики "бесценный подарок". В руки этих спецслужб попали подавляющее большинство дел, касавшихся государственного управления БССР, в том числе списки членов правительства и их семей, руководящих работников ЦК ЛКСМБ, важнейших государственных структур, а также все мобилизационные дела БССР. Эти совершенно секретные документы находились не только в Доме Правительства, но даже на его дворе» (С. 300). Разумеется, у врага оперативно появился банк данных на значительную часть участников подпольного движения.

Маститый ученый показывает, какие спецслужбы нацистов воевали с подпольщиками, какие именно пути и способы борьбы с подпольем были опробованы в соответствующей практике. В книге присутствует ряд оригинальных выводов и оценок касательно противостояния немецких спецслужб минскому, могилевскому, витебскому, гомельскому, брестскому подполью.

«По подсчетам автора, жертвами нацистских спецслужб в 1941–1944 годах стали более 37 500 человек, то есть более половины из 70-тысячной армии подпольщиков Белоруссии» (С. 340). Он выглядит весьма убедительным, объясняя причины столь крупных потерь. «Немалую роль в успехах нацистских спецслужб в борьбе с антифашистским подпольем на территории Белоруссии сыграли неопыт-

ность многих подпольщиков, потеря ими бдительности, излишняя доверчивость, грубое нарушение правил конспирации не только отдельными подпольщиками, но и некоторыми руководителями подполья. Об этом наглядно свидетельствует печальный опыт деятельности Военного совета партизанского движения в Минске в 1941–1942 годах» (С. 341).

В каждой главе ученый выясняет соотношение успехов и просчетов германских спецслужб по указанным направлениям их деятельности. В заключении им сделан итоговый вывод о том, что их просчеты в конечном итоге перевесили просчеты, четко названы причины превалирования последних (С. 349–350).

Труд профессора Э.Г. Иоффе обязательно будет востребован научным и образовательным сообществом. Настоящую книгу с большим интересом прочтут все, кто интересуется историей Второй мировой войны.

Стрелец М.В. (Брест)

І. Удварі. **ЗБЕРЬКА ЖЕРЕЛ ПРО СТУДІЇ РУСИНСЬКОГО ПИСЕМСТВА. Т. III. ГІАДОР СТРИПСЬКЫЙ, НАРОДОПИСНИК, БІБЛІОҐРАФ, ЯЗЫКОЗНАТЕЛЬ, ТОВМАЧ / STUDIA UKRAINICA ET RUSINICA NYÍREGYHÁZIENSIA. № 21. НЇРЕДЬГАЗА, 2007**

Заметным явлением среди новых изданий по русинистике стала публикация известного венгерского слависта Иштвана Удвари (Udvari István, 1950–2005), посвященная научному наследию Гиадора (Ядора) Стрипского (Sztripszky Hiador, 1875–1946). К сожалению, речь идет о последней книге профессора Удвари, изданной уже после его кончины. Будучи видным исследователем-карпатоведом[1], И. Удвари приложил немало сил для возвращения в научный оборот полузабытых имен в истории и культуре бывшей Угорской Руси – восточнославянских этнических территорий исторического Венгерского королевства (нынешней Закарпатской области Украины вместе с отдельными фрагментами Словакии, Румынии, Венгрии и Сербии). Одной из таких фигур, которые привлекли внимание ученого, стал самобытный русинский этнограф, библиограф, языковед и переводчик Гиадор Стрипский.

Однако прежде, чем перейти к рассмотрению книги о Г. Стрипском, нам хотелось бы кратко коснуться специфики закарпатской проблематики. Дискуссии относительно этнонациональной идентичности русинов, проживающих на южных склонах Карпат, уходят своими корнями еще в позапрошлое столетие. Именно тогда немногочисленные угрорусские интеллектуалы впервые поставили вопрос определения границ своей этнической территории и выбора литературного языка. Принимая во внимание геополитическое положение региона и связанные с этим регулярные изменения границ, проходившие в течение XX в., эти споры почти всегда оставались актуальными. Вследствие общественно-политических трансформаций конца

80-х – начала 90-х годов, дискуссия развернулась с новой силой, причем, насколько можно судить, без перспективы ее скорого прекращения. Для обозначения сторонников различных этнонациональных ориентаций в литературе прижились такие термины как русофилы, украинофилы, русинофилы. Речь идет о местных уроженцах, считающих себя частью, соответственно, русского, украинского или самостоятельного русинского народа. Сторонниками данной терминологии являются, например, Павел Роберт Магочи (Paul Robert Magocsi), Иван Поп, а также многие другие карпатоведы, включая автора этих строк. В целом ее принимал и И. Удвари. Вместе с этим, практическое обращение к судьбам ученых и общественных деятелей региона нередко убеждает исследователя в крайней схематичности указанных идеальных типов, которых явно не хватает для передачи всех оттенков взглядов некоторых акторов. Тем более что сами взгляды имели тенденцию к изменению, как во времени, так и в пространстве. Наглядным подтверждением сказанному являются жизнь и научное творчество Г. Стрипского, заслуживающее детального изучения и расширенного описания – той кропотливой работы, которую, начиная с 90-х годов вплоть до своей безвременной кончины, проводил И. Удвари.

Книга венгерского слависта является плодом многолетних поисков в архивах и библиотеках Венгрии, Словакии и Украины. Об этом красноречиво свидетельствует помещенная в томе библиография предыдущих публикаций И. Удвари, посвященных Г. Стрипскому. В общей сложности она насчитывает 34 позиции, в т. ч. 27 на венгерском языке, две – на украинском и пять – на русском (С. 230–232). Для настоящей книги, вышедшей как 21-е издание кафедры украинской и русинской филологии Ниредьхазской высшей школы в серии «Собрание источников для изучения русинской письменности»[2], Удвари избрал русинский язык (одну из закарпатских норм), становлению которого сам активно способствовал.

В первой части книги помещен небольшой, но содержательный биографический очерк автора. Во второй – две научные работы

Г. Стрипского. В качестве приложений приведены отдельные материалы из эпистолярного наследия ученого и его окружения. Кроме материалов, связанных с русинами, в томе помещены два текста Стрипского, характеризующих его как полониста. Примечательно, что все опубликованные работы и письма снабжены краткими комментариями не только на русинском, но и на английском, русском и венгерском языках.

Автором краткого предисловия выступил тесно сотрудничавший с И. Удвари русинский лингвист из Ужгорода Игорь Керча (С. 5–6), который взял на себя основной труд по подготовке к изданию книги венгерского ученого. Кроме него свою лепту в подготовку книги внесли ниредьхазские коллеги покойного профессора: Андрея Абони (Abonyi Andrea), Михаил Капраль (Káprály Mihály), Рената Романюк (Romanyuk Renáta).

Очерк, посвященный жизни и деятельности Г. Стрипского, состоит из семи глав: «Житёва дорога и карьєра» (С. 9–15), «Народописні роботы» (С. 16–18), «Лінґвістічні роботы» (С. 19–29), «Труды из бібліографії, історії літературы» (С. 30–33), «Стрипськый яко товмач» (С. 34–39), «Стрипськый – новинарь и літератор» (С. 40–41) и «Стрипськый очима сочасникув» (С. 42–44). Нужно отметить, что главы, посвященные его этнографическим, лингвистическим, библиографическим и переводческим занятиям, сопровождены библиографиями важнейших публикаций Стрипского в этих областях (С. 17–18, 28–29, 32–33, 38–39). Поскольку вряд ли имеет смысл детально пересказывать очерк, мы сосредоточимся на опубликованных в томе работах и документах, лишь в случае необходимости возвращаясь к повествованию и оценкам И. Удвари. Эти материалы, расположенные в хронологическом порядке, как нельзя лучше, дают наглядное представление о взглядах Стрипского, их генезисе и ситуативных нюансах. Таким образом, мы сознательно несколько отступим от жанра классической рецензии, вторгаясь в область анализа источников краткого вводного очерка, которые в то же время составляют основу самого тома.

Помещенная в книге работа «Старша руська письменность на Угорщинѣ» (С. 49–74), впервые вышла под псевдонимом *Біленькій* в ужгородской газете «Наука» в 1907 г. В ней Г. Стрипский знакомит читателей с известными ему старейшими памятниками угрорусской литературы, параллельно размышляя о ее современном состоянии. По мысли Стрипского, значительная часть интеллигенции Угорской Руси в XIX в. напрасно приняла в качестве литературного русский (великорусский, московский) язык, а не развивала свою письменность на местной основе. Угорских русинов он считает частью малорусов (причем галичан и даже надднепрянцев Стрипский так же именует русинами и руснаками), признавая, что до 1800 г. существовало литературное единство Угорской и Галицкой Руси. Однако, относя своих земляков к малорусам, Стрипский в то же время полагает, что «украѣнство у нас теперь цѣлкомъ неможливо, бо якразъ такъ чужое, якъ московщина». Поэтому он считает должным «высказати право и на третю руську письменность (после великорусской и малорусской. – *М. Д.*), котра держиться середньоѣ дороги меже тыми двома: именно Угроруську літературу». Здесь же Стрипский предлагает ее основные правописные нормы. В качестве практической помощи для «обновленя» литературного языка он призывает собирать старые рукописи и записывать устное народное творчество.

И. Удвари отнес эту статью к украинофильскому периоду в мировоззрении Г. Стрипского. Начало этого периода автор относит к 1897/1898 учебному году, который талантливый студент Стрипский провел во Львове, познакомившись там с Иваном Франко, Остапом Роздольским, Иваном Верхратским, Владимиром Гнатюком и др. Удвари характеризует правописание данной работы как неустоявшееся, отмечая в русинском тексте многочисленные украинизмы (С. 9–10, 48).

На наш взгляд, знакомство со статьей Г. Стрипского и комментариями к ней вновь заставляет задуматься о несовершенстве упомянутой нами выше классификации этнонациональных ориентаций.

И. Удвари в своей трактовке, опирающейся, помимо самого текста, на факты из биографии Стрипского, отдал предпочтение украинофильским идеологическим элементам. С другой же стороны, желание развивать самостоятельную угрорусскую литературу и скепсис по отношению к «украѣнству» в Угорской Руси дает четкое основание видеть в статье Г. Стрипского типичные элементы русинофильства, отчасти предвосхищающие идеологию современного русинского движения. Поэтому односложные попытки передать мировоззрение Стрипского вряд ли могут считаться исчерпывающими.

Следующая опубликованная в книге работа Г. Стрипского, «Гдѣ документы старшей исторiи Подкарпатской Руси?» (С. 77–142), относится уже к межвоенному времени. В отличие от статьи 1907 г., она передается факсимильным способом, с сохранением особенностей отдельной брошюры, изданной в 1924 г.

Для лучшего понимания контекста, вслед за И. Удвари, необходимо кратко осветить жизненные обстоятельства Г. Стрипского в период между выходом этих двух работ. В 1908 г. Стрипский защитил докторат по этнографии и в 1910 г. перебрался с тогдашних северо-восточных окраин Венгрии в Будапешт, где прожил до самой кончины. После распада монархии Габсбургов, в недолгий период существования Русской Краины (Ruszka Krajna) – автономии русинов в составе Венгрии, Стрипский непосредственно занимался вопросами формирования культурной политики, в т. ч. изданием официальной прессы и подготовкой учебников. Крайне негативно на его карьере сказалось сотрудничество с коммунистами после кратковременного провозглашения весной 1919 г. советской власти. Уже в 1922 г. сотрудник венгерского Министерства национальностей Стрипский был преждевременно отправлен на пенсию, вследствие чего был вынужден зарабатывать себе на хлеб как судебный переводчик (С. 10–12, 25–26). Именно в таких условиях постоянно проживающий в Будапеште ученый, публикует в 1924 г. свою работу на малой родине, входившей уже в состав Чехословакии.

Главная тема брошюры Г. Стрипского – т. н. «межевыя названія» или «межевыя назвыска», т. е. ономастика. Важно подчеркнуть, что целью ономастических штудий Стрипского является не столько отвлеченная наука, сколько практическое использование накопленной лексики при составлении школьных учебников. На основании собственных наблюдений и литературы он в научно-популярной форме разбирает местные топонимы с точки зрения исторической географии и лингвистики. Также Стрипский высказывает множество оригинальных гипотез относительно происхождения многих названий, тесно связанных с историей заселения региона предками русинского населения. Его внимание привлекают также представители соседних этносов: румыны, венгры, словаки, – в некоторых из которых он усматривает ассимилированных русинов. Интересно, что, по мнению Стрипского, самыми «чистыми» русинами края являются долишняне (долиняне) – жители южных, более равнинных районов. Он уверен, что, в отличие от верховинцев, лишь несколько столетий назад переселившихся из Галичины, долишняне происходят с юга России: «Инакше годѣ разтолковати, почему стрѣчаются въ нашомъ Притисянско-русскомъ языкѣ такъ много старорусскихъ словъ, извѣстныхъ теперь только въ Черниговщинѣ и Московщинѣ, но цѣлковито неизвѣстныхъ въ Галичинѣ...» В конце брошюры приведены «Инструкціи для собираній межевыхъ названій Притисянской Руси», содержащие весьма подробные методические указания для проведения опроса. Следует особо отметить и язык публикации, о котором сам Стрипский пишет, что излагает мысли «малорусскими словами и въ граматичныхъ видахъ, каждому у насъ извѣстных».

И. Удвари считает характер этой работы русофильским. Как отмечает исследователь, в начале 20-х годах отношения Г. Стрипского с галичанами охладели, и он сблизился с русофилами (С. 10, 12, 76). Однако, на наш взгляд, данная характеристика спорна не менее, чем в случае со статьей 1907 г. Действительно, из текста вытекает,

что Стрипский говорит о карпаторусах, как о части малорусов, которые в свою очередь являются составной частью некоей еще большей русской общности. К тому же брошюра издана подчеркнуто русофильской организацией «Школьная помощь». Вместе с этим очевидно, что Стрипский совсем не оставляет идеи развития самостоятельной литературы. В частности, это подтверждает следующая цитата, к тому же активно используемая самим Удвари (с. 21): «Кто берется за тяжку роботу составляти терминологію школьныхъ подручниковъ, имѣет начинати свое дѣло тутъ таки дома, на своей Руси, вмѣсто того, чтобы хапатися по крайностямъ, выписуючи легкою рукою слова то изъ россійскихъ книгъ, то изъ украинскихъ-галиційскихъ» (С. 80). Также он считает, что преподавание школьных предметов «на взорецъ великорусскихъ» «не во всемъ соотвѣтно» русинам (С. 117). Все это серьезно отдаляет Стрипского от русофилов максималистов, которые играли видную роль в общественной жизни Подкарпатской Руси 20-30-х годов.

Не меньший интерес, чем работы Г. Стрипского, представляют опубликованные в приложении письма, являющиеся частью фондов Литературного архива Общества св. Войтеха (Трнава, Словакия), Литературного архива Словацкой национальной библиотеки (Мартин, Словакия), Архива рукописей Библиотеки Венгерской академии наук (Будапешт, Венгрия), Закарпатского краеведческого музея (Ужгород, Украина). Так, крайне любопытно письмо двадцатидвухлетнего Г. Стрипского своему младшему брату Константину, написанное им в 1897 г. во Львове. И. Удвари приводит как оригинальный венгерский текст (С. 146–160), так и перевод на русинский язык (С. 160–174). В этом хронологически наиболее раннем письме находятся, пожалуй, самые радикальные высказывания Г. Стрипского, отражающие первичный юношеский восторг от пребывания в Галичине и знакомства с ее интеллигенцией. Важно отметить, что адресат, в отличие от Гиадора, четко придерживался русофильской ориентации, поэтому одной из целей письма, вероятно, являлось переубежде-

ние брата. Г. Стрипский здесь выступает адептом культурного единства русинов или малороссов (как и в работе 1907 г., данные этнонимы у него синонимичны), почти не касаясь различий между угорскими русинами и их предполагаемыми сородичами в Австрии и России. Это немного отличает тональность письма от статьи в «Науке». Однако, как и в своих более поздних текстах, он говорит о необходимости развития литературного языка на основе народной речи. По мнению Г. Стрипского, в отличие от чехов, словаков, хорватов, сербов, болгар и галицких русинов, только российские украинцы и угорские русины не выработали свой литературный язык, все еще находясь «пуд вплывом Москаля». Не отрицая возможность различных трактовок этой небесспорной мысли, она, на наш взгляд, не исключает того, что Г. Стрипский уже в 1897 г. был сторонником выработки литературного языка угорских русинов на местной, а не галицкой диалектной основе. В то же время, очевидно, что литературно-языковая ситуация в соседней Галичине является предметом его восхищения.

Заслуживает внимания также письмо от 28 июля 1931 г., написанное Г. Стрипским председателю Словацкого объединения музеев в Турчанском Святом Мартине Йозефу Шкултети (Jozef Škultéty) (С. 175–178). В письме, написанном по-словацки (впрочем, как отмечает и И. Удвари (С. 175) с заметным влиянием украинского и русского языков), Стрипский обращается к известному ученому с просьбой помочь ему найти жилье на время планируемого пребывания в Словакии. Целью поездки было совершенствование владения словацким языком. Из письма видно, что Стрипский сильно разочарован национально-языковым хаосом на родине, где «jeden sa nazýva Rusinom, druhý Rusským, tretí autochtonom, štvrtý ukraincom», в результате чего он несколько отошел от русинской общественности. В этой связи Стрипский решительно заявляет Шкултети, что за последние годы он из русина превратился в словака («...aj ja som sa stal v medzičase z Rusina Slovákom»).

И. Удвари воспринимает эти слова, как свидетельство словакофильства Г. Стрипского (С. 13). Причем, как следует из контекста, Удвари понимает под словакофильством не только проявление симпатий к словацкой культуре, а сознательное отождествление себя со словаками, т. е. как явление одного порядка с украинофильством, русофильством и русинофильством. На наш взгляд, одно это письмо не дает оснований для подобного утверждения. Нельзя забывать ситуацию, в которой оно было написано. Стрипский желал усовершенствовать свой словацкий язык, повысить квалификацию переводчика и, в перспективе, улучшить материальное положение, а потому и пытал получить протекцию мартинского коллеги. Рискнем предположить, что именно поэтому он использовал такой эксцентричный ход, как объявление себя словаком. В пользу этого предположения свидетельствует хотя бы то, что всего через несколько абзацев он вновь говорит от имени русинов. Впрочем, Стрипскому, конечно, нельзя отказывать в научном интересе к словакистике. Так, за испрашиваемую практическую помощь он обещает Шкултети собранный «hojný material historicko-literaturný, archivný a folklorný».

Совершенно в ином свете личность Г. Стрипского предстает в следующем письме, направленном им в июне 1940 г. профессору права Иштвану Чекеи (Csekey István), составителю книги переводов «Призыва» венгерского национального поэта Михая Верешмарти[3]. И. Удвари приводит оригинал письма, написанного по-венгерски (С. 180–190), и его русинский перевод (С. 191–198). Необходимо напомнить, что к этому времени территория Закарпатья вновь входила в составе Венгрии, а русинское меньшинство опять стало более заметным в процентном отношении к численности всего населения. В упомянутом издании И. Чекеи содержались переводы на двадцать языков, в т. ч., как подчеркивалось в книге, и на русинский. Его автором выступил молодой литератор Эмиль Балецкий[4]. Стрипский обращает внимание Чекеи на то, что Балецкий является русофилом и в действительности перевел «Призыв» не на русинский, а на русский язык. Автор письма уличает переводчика в многочисленных

неточностях и прилагает свою собственную русинскую версию стихотворения – кириллицей и параллельно латиницей (С. 189–190). Согласно тогдашнему мнению Стрипского, 80 % русинов считает себя именно русинами. Балецкого он относит к оставшимся 20 %, которые, на его взгляд, не могут говорить от имени русинского народа[5]. Причину своей резкой критики переводчика-русофила, а вместе с ним всей русофильской ориентации, он аргументирует актуальной политической ситуацией, когда «Москаль (т .е. СССР. – *М. Д.)* став на нашых границях». Говоря о взаимоотношении русского и русинского языков, ученый сравнивает дистанцию между ними с отношениями между голландским и немецким, а также чешским и словацким языками. Впрочем, для современного читателя это сравнение меркнет рядом с распространенной в околонаучных кругах риторикой относительно дистанций между различными восточнославянскими языками. Кратко упоминая в письме распространившуюся в межвоенный период украинофильскую ориентацию, Стрипский называет украинский язык «імпортованым из загуря». Раздельное существование русинов и русских здесь он датирует (скорее всего, апеллируя к истории Венгерского королевства) тысячей лет. В целом, на основании этого документа можно представить, что Стрипский был русинским патриотом полиэтнической Венгрии.

Совершенно иное впечатление производит ответ Г. Стрипского неизвестному учителю-украинофилу, написанный им в октябре 1942 г. (С. 201–205). Корреспондент обратился к Стрипскому с просьбой предоставить свои материалы для написания о нем статьи. Ученый идет навстречу и предоставляет краткую биографию вместе с подготовленной по памяти библиографией собственных работ. Значительную часть письма составляют светлые воспоминания о своем пребывании в Галичине и знакомстве с местной интеллигенцией. Стрипский также вспоминает, как в 1907 г. он полемизировал о правописании с будущим лидером украинофилов Августином Волошиным, который в то время был еще сторонником традиционного этимологического принципа. Особый интерес вызывают связанные с

работой «Гдѣ документы старшей исторіи Подкарпатской Руси?» оправдания Стрипского в русофильстве. По версии, выраженной в письме, он написал эту брошюру для русофильски настроенного учительства края, чтобы «запрягти їх до … праці збираня межевых названій». Якобы именно поэтому он отчасти старался ориентироваться на вкус учителей русофилов. Также Стрипский подчеркивает, что многое в тексте работы изменила редакция.

По мнению И. Удвари, Г. Стрипский объясняет в этом письме, что он «не зрадив своє проукраинськоє наставеня» (С. 199). Такая формулировка не лишена оснований. Однако, несмотря на заметные украинофильские нотки, Стрипский все же использует в тексте исключительно традиционную этнонимическую номенклатуру с корнем *рус-*, ни разу не называя своих земляков украинцами.

Подводя итоги, следует признать, что рассмотренные письма Г. Стрипского, написанные им на протяжении 45 лет разным адресатам (русину-русофилу, словаку, венгру, русину-украинофилу) демонстрируют последовательные изменения позиции ученого в вопросах идентичности и литературного языка русинов. Несмотря на наличие во всех письмах некого единого топоса (безусловного патриотизма по отношению к «своей Руси»), их, используя известную классификацию, сложно однозначно охарактеризовать в идеологическом отношении. Письма (особенно хронологически близкие) наглядно показывают, как ощутимо варьировались акценты в высказываниях Стрипского в зависимости от национальности и взглядов адресата. К сожалению, подобные аспекты иногда упускаются исследователями. Даже И. Удвари, как мы видели, базирует некоторые свои выводы на крайне контекстуальных цитатах.

Несколько в стороне от магистральной русинской темы тома находятся польскоязычные предисловия Г. Стрипского к двум неизданным венгерско-польским словарям – собственного авторства (С. 207–209) и Ивана Гарайды (Harajda János) (С. 212–218). Второе

предисловие так и осталось не дописано. Творчески подходя к делу, Стрипский выступает в этих текстах не только в качестве лингвиста, но отчасти и как историософ, размышляющий о значении знаменитого «Węgier–Polak dwa bratanki tak do szabli jak do szklanki».

После кончины Г. Стрипского в 1946 г. остался большой архив, владельцем которого стало католическое Общество св. Войтеха в словацкой Трнаве. Данному архиву посвящены публикуемые письмо коллеги Стрипского пражского украиниста Ивана Панькевича (Ivan Paňkevič) председателю Общества св. Войтеха Александру Гораку (Alexander Horák) (С. 220–222) и ответ на него А. Горака (С. 223–224). О тяжелой судьбе овдовевшей Маргареты Стрипской повествует ее письмо 1957 г. сотруднику Словацкой национальной библиотеки Антону Банику (Anton Baník) (С. 225–227, перевод с венгерского – С. 228–229).

Книга снабжена резюме на нескольких языках: английском (С. 233–238), русском (С. 239–244) и венгерском (С. 245–249). Заметно упрощает работу исследователя именной указатель (С. 250–256).

Сложно переоценить важность настоящей публикации И. Удвари, которая, по нашим сведениям, является первым отдельным изданием о Г. Стрипском. На основе богатой источниковой базы маститому автору удалось представить портрет Стрипского и как ученого, и как человека. Конечно, несмотря на академически взвешенную позицию, с некоторыми высказанными в очерке и комментариях оценками можно не соглашаться. Однако главное значение книги заключено уже в самом названии серии, в которой она вышла. Венгерский славист ввел в научный оборот целый ряд новых источников для изучения истории литературно-языкового процесса, а вместе с ним и этнонациональных ориентаций русинов. Следует отдать ему должное и в стремлении максимально сохранить языковые особенности оригиналов. Ценным является то, что автор показывает направление для дальнейших поисков и исследований: приводит обширные библиографические данные, указывает на пропавшие неизданные работы.

После знакомства с последней книгой И. Удвари не покидает ощущение, что ее автор собирался и далее углублять и расширять наши познания о Г. Стрипском: издавать и комментировать его работы, включая переводы с венгерского, публиковать корреспонденцию. К величайшему сожалению, судьба не предоставила такую возможность. Поэтому остается надеяться, что изучение и популяризацию наследия Стрипского продолжат ученики профессора Удвари – сотрудники кафедры украинской и русинской филологии Ниредьхазской высшей школы.

[1] Об И. Удвари и его деятельности см.: *Золтан А.* Пам'яті Іштвана Удварі (14.VII.1950 – 9.XI.2005) // Русская, украинская и русинская лексикология и лексикография. Сборник статей памяти профессора Иштвана Удвари. Nyíregyháza, 2006; *Капраль М.* Иштван Удвари и становление русинского литературного языка // Там же.

[2] До этого в этой серии вышли следующие книги: *Удварі І.* Збирька жерел про студії русинського писемства. Т. І. Кириличні уббіжникы мукачовського єпископа Андрія Бачинського / Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia. № 12. Ніредьгаза, 2002; *Удвари И.* Собрание источников для изучения русинской письменности. Т. II. Епископы Гавриил Блажовский, Мануил Ольшавский, Иоанн Брадач и их время / Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia. № 17. Ниредьхаза, 2005.

[3] *Csekey I.* A Szózat és a nagyvilág. Budapest, 1940.

[4] Текст этого перевода был вновь опубликован коллегами И. Удвари Андрашем Золтаном (Zoltán András) и М. Капралем. См.: *Верешмарти М.* Воззванie // Балецкий Э. Литературное наследие. Nyíregyháza, 2007.

[5] В этой связи любопытно, что, по данным И. Попа, Э. Балецкий в следующем, 1941 г. перешел с русофильских позиций на русинофильские. См.: *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 102.

М.Ю. Дронов

ИНФОРМАЦИЯ

Безпалько Б.А.

РОССИЙСКО-УКРАИНСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «УКРАИНА И РОССИЯ: ИСТОРИЯ И ОБРАЗ ИСТОРИИ»

Конференция была организована Центром украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова и Центром украинских исследований Института Европы РАН при поддержке фонда «Русский Мир» и Экспертного совета по Центральной и Восточной Европе Государственной Думы РФ в рамках научной программы «Украина и Россия: история и образ истории», осуществляемой с 2005 г. Центром украинистики и белорусистики МГУ при участии Центра украинских исследований Института Европы РАН и Отдела восточного славянства Института славяноведения РАН.

Особое внимание на конференции было уделено дискуссионному обсуждению спорных вопросов. Для этого после каждого доклада от 5 до 15 минут отводилось на короткие вопросы и ответы, а после каждой группы из 3-х докладов проводились дискуссии по 30–45 минут. Все вопросы, ответы и дискуссии записывались, затем были транскрибированы и опубликованы на сайте Центра украинистики и белорусистики[1].

Задачами конференции было взглянуть со **сравнительной** точки зрения на ряд процессов в истории Украины и России; проанализировать, как в современной историографии, исторической публицистике и средствах массовой информации Украины и России трактуются те аспекты истории двух стран, в которых выразилась переплетенность, сходства и несходства их исторических судеб и которые вызывают споры историков и публицистов; обратиться к спорным вопросам истории русско-украинских отношений и поспособствовать выработке критического взгляда на стереотипы и имиджи прошлого, формирующие взаимное недоверие и враждебность в общественном мнении двух стран.

Особенностью конференции является то, что в центре внимания была поставлена не только история как таковая (прошлое, каким оно «было на самом деле»), но и современная историческая память украинского и российского обществ и факторы, рождающие искаженный или более-менее адекватный образ истории Украины и России в общественном сознании. Иными словами, имиджи, стереотипы, предрассудки, пропагандистские клише, создаваемые сегодня мифы в соотнесении с тем, что известно профессиональной исторической науке, будут находиться в центре запланированных дискуссий.

К участию в дискуссиях приглашались не только специалисты-историки, но и преподаватели школ и вузов, журналисты, политики, сотрудники государственных ведомств и частных компаний, представители неправительственных общественных организаций. В этом отношении задачи конференции вышли за пределы собственно академической исследовательской работы.

Хронологически конференция была разбита на три секции и началась с приветственного слова заместителя председателя Государственной Думы РФ А.М. Байбакова и директора Института Европы РАН Н.П. Шмелева, после чего был заслушан вводный доклад профессора МГУ, директора Центра украинистики и белорусистики МГУ М.В. Дмитриева, в котором он охарактеризовал главные цели открывающейся конференции – выявить спорные моменты в общей российско-украинской истории и обсудить их в кругу украинских и российских ученых. Он подчеркнул, что особое внимание будет уделяться связи между христианством и национальными представлениями в истории Украины и России, о важности использования сравнительного подхода к историиУкраины и России, о важности соотнесения стереотипов и истории, «какой она была на самом деле».

«Нет нужды пояснять, что полемические обертона не способствуют адекватному историческому анализу. Однако, учитывая катастрофическое падение уровня взаимопонимания между масс-

медиа двух стран, – отчетливое обозначение того, что заведомо ложно, может пойти на пользу и журналистам, и академическому сообществу наших стран. Ясно, что и на украинской и на русской стороне в разные эпохи было и остается некоторое количество людей для которых или «русские» или «украинцы» были и остаются врагами. Было и остается немало и таких, для кого они – бесспорно братья. Тот факт, что украинцы и русские – соседи, скучен своей очевидностью, и в нём есть лишь одна интригующая сторона: где проходило и где проходит подлинная географическая, этнографическая, культурная граница между этими соседями? Но вот вопрос о том, как соотносились и соотносятся, в сравнительном плане, в своей схожести и несхожести, политические институты, социальные отношения, экономический строй и культура Украины и России на разных этапах их истории – и нескучен, и велик, и важен. То же самое можно сказать о русско-украинских отношениях», – заключил ученый.

После вводного слова М.В. Дмитриева выступила Е.В. Русина, к.и.н. (Институт истории НАНУ), которая в своем докладе «Православное население Великого княжества Литовского между Вильно и Москвой» высказала мнение, что в сознании населения Великого Княжества Литовского превалировало осознание своей принадлежности к определенной «малой родине», не было «патриотического» сознания в его современном смысле.

На это ей возразил проф. М.В. Дмитриев в своем выступлении «О формировании дискурсов общерусского самосознания в украинско-белорусской культуре конца XVI – XVII вв.» обратился к украинско-белорусским источникам, которые, по его мнению, позволяют увидеть, как в конце XVI – XVII вв. рождалось общерусское самосознание – т. е. представления о Руси, России, русских в таком варианте, который включает в **Русь–Россию** её три компонента - Великую Русь, Малую Русь и Белоруссию.

С. Савченко, к.и.н. (Национальная металлургическая академия Украины) в своем докладе отметил, что в глазах многих политиков и церковных деятелей православной Украины середины – второй половины XVII в., конечное будущее или эсхатологическое завершение истории Руси виделось в составе единой православной империи, пребывающей под скипетром российских самодержцев, являющихся наследниками киевских монархов. По словам ученого, концепция «эволюционирования» священного христианского царства в эсхатологическое «Царство Христово» является константой православного историзма, вытекающей из византийского понимания царской власти.

О.Б. Неменский (ИСл РАН) в своем докладе «О самосознании православного и униатского населения Речи Посполитой после Брестской унии» продемонстрировал, что самосознание «русскости» в XVI–XVII вв. носило конфессиональный характер и было характерно как для православных, так и для греко-католических полемистов.

Т.Г. Таирова-Яковлева, д.и.н. (СПбГУ) выступила с докладом «Когда русские стали «москалями», а русины – украинцами?»

После краткой дискуссии слушание докладов было продолжено.

В.Р. Секачев (Православный Свято-Тихоновский университет), к.и.н., доложил о восприятии святителя Дмитрия Ростовского в Украине и России, а В.А. Артамонов выступил с докладом о русских и украинцах в Северной войне.

В дискуссии были обсуждены вопросы существования отличий «московского православия» от «украинского православия», затронуты вопросы эвентуального сотрудничества свт. Димитрия Ростовского (Туптало) с гетманом Иваном Мазепой.

Наследующий день работа конференции была продолжена. Основной темой второй сессии был «Как поделить Гоголя? Русская, великорусская и украинская культура в XIX–XX вв.».

Первым в этой сессии выступила д.и.н. И.И. Колесник (Институт истории НАНУ) с докладом «Украинско-российские интеллектуальные сообщества первой половины XIX века: сетевой анализ». В

своем выступлении она заметила, что культурный мир украинства эпохи модерна можно представить как гибкую структуру кружков, групп, сетей интеллектуальных связей, пронизанных скрытым или открытым соперничеством современников-оппонентов, осветила механизмы формирования подобных сообществ а также их типы.

Далее выступила д.и.н. О.Ю. Захарова (Севастопольский филиал Академии труда и социальных отношений [Москва]; Украинский морской институт [Севастополь]) с докладом «Взаимное обогащение русской и украинских культур в XIX веке (на примере усадьбы Качановка)» в котором подробно остановилась на истории усадьбы Кочановка а также дворце М.С. Воронцова в Одессе.

Доктор Л.А. Зашкильняк (Львовский университет, Институт украиноведения НАНУ) выступил с докладом «Образ России в украинской историографии XIX – начала XX вв.», в котором констатировал, что взгляды украинской историографии XIX – начала XX вв. на Россию формировались в русле общеевропейских тенденций развития исторической мысли под воздействием сильных идеологических, а затем и политических факторов, среди которых на первом месте, безусловно, было стремление легитимизировать украин-ское национальное движение. Именно поэтому образ России и ее истории возникал в трудах украинских историков, как противопоставление европейскому пути развития.

После дискуссии слушание докладов продолжилось: доктор филологиеских наук А.Н. Ужанков (Литературный институт им. А.М. Горького) в своем докладе «Язык творчества как национальная самоидентификация писателя (на примере творчества Т.Г. Шевченко)» высказал мнение о том, что Т.Г. Шевченко имел русскую идентификацию и вел свой дневник по-русски. Доцент МГУ им. М.В. Ломоносова, к.и.н. С.Л. Чернов рассказал о судьбах русского самодержавия в своем докладе «Русское самодержавие: определение, генезис, причины и время возникновения».

Доцент РГГУ, к.и.н. А.Ю. Бахтурина в своем докладе «Украинский вопрос в Российской империи в начале XX века» рассказала о судьбах украинского движения, русофильском и панславистских движениях в этом регионе и об усилиях российского правительства в Галиции своеобразного барьера для польско-украинской агитации в России.

Третья сессия «Украина и Россия в 1917–1945 годах: вместе или порознь?», состоявшаяся 4 апреля, началась докладами д.и.н. И.В. Михутиной (ИСл РАН) «Украинское национальное движение и проблема формирования гражданского общества, вторая половина XIX – начало XX вв.» и к.и.н. В.Ф. Верстюка (Институт истории НАНУ) «Образ Украины конца XIX – начала XX вв. в современной российской историографии».

И.В. Михутина анализировала причины исторического поражения двух украинских государств – УНР и ЗУНР: «УНР подкосила внутренняя слабость, проистекавшая из специфики национального движения в Приднепровье – о его существу кадрового характера, без прочных связей с массами, которые не возникают в одночастье, а, как свидетельствует опыт национального движения русин Австро-Венгрии, устанавливаются вследствие систематического взаимодействия национальных активистов с рядовыми гражданами в общественных организациях различного профиля и назначения. Тот же пример показывает, что легальные формы общественной деятельности при умеренной политической составляющей надежнее служат его расширению, чем острая политическая конфронтация с властью. Актуализация стратегических целей приводит к желаемым результатам лишь при опоре на укорененное в народной среде движение, что показала короткая, но убедительная история ЗУНР», – заключила историк. В.Ф. Верстюк анализировал состояние современной российской украинистики. Он констатировал, что взгляды российских и украинских историков на одни и те же проблемы являются не вполне адекватными, образы Украины, которые они моделируют, существен-

но отличаются. «Образ Украины российских историков лишен логики долговременного внутреннего этносоциального развития», – резюмировал ученый.

Доцент Национальной металлургической академии Украины А.М. Михайлюк в своем докладе «1917–1918 гг.: украинская революция или русская революция на Украине?» делает вывод, что революционный процесс на Украине не умещается в рамки собственно украинской революции. Нельзя вырывать революционные события на Украине, по крайней мере, на Восточной, а именно они определили в исследуемый период судьбу всей Украины, из общего контекста революционных событий в Российской Империи, т. к. они связаны между собой, имеют общую внутреннюю и внешнюю динамику, пусть и окрашенную в национальный специфический колорит.

Д.и.н. Р.Я. Пыриг (Институт истории НАНУ) в своем докладе «Украинский гетманат 1918 г.: российский фактор» доказывал, что российский фактор был одним из самых мощных и определяющих в судьбе гетманата и лично П. Скоропадского. Д.и.н. А.В. Шубин (ИВИ РАН) в своем докладе «Нестор Махно между Украиной и Россией» рассказал о судьбах махновского движения и доказал, что Нестор Махно не был деятелем украинского национального движения, что главными мотивами его борьбы были социальные ожидания крестьянства.

Руководитель отдела восточного славянства (ИСл РАН), к.и.н. Е.Ю. Борисёнок в своем докладе «ЦК ВКП(б) и украинское партийное руководство, середина 1920-х – середина 1930-х годов» делает вывод о том, что формирующаяся благодаря национальной политике большевиков республиканская элита не просто была советской, но формировалась как составная часть советской элиты вообще. К началу 1930-х годов украинские коммунисты шли в фарватере сталинского руководства и вероятность превращения руководства УССР из красного в желто-синее в указанный период была ничтожно мала. Речь об отделении Украины от Союза ССР не

шла, подобная идея не находила поддержки ни среди партийной элиты, ни среди широких слоев населения.

Четвертая сессия «Голод 1932–1933 годов: «геноцид украинского народа» или общая трагедия народов СССР?» началась с доклада д.и.н. В.В. Кондрашина (Пензенский университет) «Голод 1932–1933 годов. в научных исследованиях и исторической публицистике», в котором ученый доказывал общность голода для всех зерновых районов СССР и безосновательность интерпретации трагических событий в украинской публицистике и научных кругах как геноцида украинского народа.

«Голод не выбирал народы. Геноцида не было. Голод 1932–1933 годов – трагедия советской деревни, в том числе Украины и России. Вопрос о том, какой народ больше пострадал – это недальновидная, опасная и бесперспективная позиция. И мне снова хочется в очередной раз пригласить, призвать украинских коллег к участию в большой работе, которая сейчас проводится по инициативе федерального архивного агентства в России, в работе по подготовке к изданию многотомного сборника документов по голоду 1932–1933 годов в СССР, где в полном объеме будет представлена украинская позиция», – заявил российский ученый.

Ему возражали в своих докладах украинские ученые д.и.н. В.М. Марочко (Институт истории НАНУ) и д.и.н. С.В. Кульчицкий (Институт истории НАНУ) сделавшие доклады «Голод в Украине в 1932–1933 годов: современные интерпретации» и «Социально-экономическая и национальная политика Кремля в 1929–1933 гг.» соответственно. Согласно точке зрения С.В. Кульчицкого, голод 1932–1933 гг. был организован в качестве акции устрашения и должен характеризоваться именно как геноцид.

В.И. Марочко остановился на вопросах терминологии, используемой по отношению к голоду 1932–1933 годов, и сделал акцент на том, что самый большой урон от голода понесли именно территории, заселенные украинцами, что легко можно проверить по переписи

1926 г. вплоть до каждого села. Украинский ученый также затронул вопрос о юридической оценке событий, появившейся в 2006 г.

С.В. Кульчицкий также заметил, что голоду были подвержены территории либо в подавляющем большинстве заселенные украинцами (УССР) либо на две трети заселенные украинцами (Кубань); отметил, что в Казахстане был иной механизма голода. Украинский ученый также отметил, что в Росси напрасно воспринимают точку зрения, высказываемую на Украине, как обвинение собственно русского народа.

«Досадно, что эта тема так нас разъединяет. Вдвойне досадно, когда нас слушают, но не слышат. В этом пришлось убеждаться не раз», – сказал С.В. Кульчицкий.

Кульчицкий также напомнил об обращении И.В. Сталина от 1 января 1933 г., к украинскому крестьянству через ВКП(б)У о том, что сдавшие хлеб добровольно репрессиям подвержены не будут, о письме Сталина к Кагановичу от 11 августа 1932 г., в котором он признавался, что «мы можеи потерять Украину», о блокировании целых регионов и изъятии незерновых продуктов органами ЧК, о запрете самого слова «голод».

По мнению украинского ученого голод был одной из сторон террора, развернутого Сталиным против украинского народа.

В своем докладе «От коллективизации – к голоду 1932–1933 годов.» к.и.н., доцент Исторчиеского факультета МГУ Н.Л. Рогалина отметила, что голод был вызван прежде всего форсированной индустриализацией, финансируемой за счет продажи зерна. «Государство ставило задачей максимальное выкачивание зерна из деревни в целях финансирования форсированной индустриализации, чему были подчинены соответствующие приемы и методы»,– подчеркнула она.

Н.Л. Рогалина отметила также, что голод не был неожиданностью: «Как наступил большой голод в большой стране? Не вне-

запно, о чем свидетельствуют сводки и донесения о положении в деревне в течение 1931–1933 годов». Ученый отметила, что есть косвенные документы, которые показывают связь голода с национальными проблемами.

Д.и.н. В.Ф. Зима (ИРИ РАН) в своем докладе «Голод 1932–1933 годов как интернациональная трагедия» отметил интернациональный характер голода 1932–1933 годов: «Территория России, охваченная голодом 1932–1933 годов, намного превышала территорию голодных регионов союзных республик вместе взятых. Соответственно и число пострадавших и умерших от голода в России было значительно выше… От голода пострадали все без исключения народы СССР, поэтому он является интернациональной трагедией, которая в наши дни не должна быть использована для разжигания межнациональной розни. Ответственность за массовую гибель людей во время голода 1932–1933 годов несет бывшее руководство СССР, союзных и автономных республик», – отметил ученый.

Доцент Мордовского государственного педагогического университета к.и.н. Т.Д. Надькин в своем докладе «Голод в средневолжской деревне в 1930-е годы: причины и последствия (на примере Мордовии).» осветил голод в Мордовской АССР в период 1932–1933 годов.

Д.и.н., Н.И. Ивницкий (ИРИ РАН) в своем докладе «Изучение голода 1932–1933 годов в российской историографии 1980-х – 1990-х годов» заметил, что определение украинских историков голода 1932–1933 годов как геноцида неверно, т. к. на Украине пострадало много представителей других этносов, не относящихся к украинскому. «Как быть с русским населением, компактно поживавшим в 8 районах Харьковской, Донецкой и Днепропетровской областей, не говоря уже о 7 немецких, 3 болгарских, 3 греческих, 3 еврейских районах, которые тоже голодали? Только в одной Донецкой области 94 тысячи умерло от голода в 1932 г. – первой половине 1933 г.», – задается вопросом ученый. Н.И. Ивницкий также отметил необоснованность

той точки зрения, что голод был местью Сталина украинскому крестьянству и напомнил, что массовые крестьянские выступления имели место быть и в ЦЧО, в Поволжье, на Северном Кавказе.

Основная причина голода на Украине как и в целом в СССР заключалась, по мнению ученого, в антикрестьянской политике сталинского партийно-государственного руководства, и в первую очередь – Сталина и его ближайшего окружения.

Гульнара Муртазова, следующий докладчик, коснулась юридической стороны определения голода как геноцида 1932–1933 годов.

Пятая сессия, «Почему и насколько пути Украины и России разошлись в 1991–2008 годов?» проходила в Культурном центре Украины в Москве. В начале сессии с приветственным словом к участникам конференции обратились Чрезвычайный м полномочный посол Украины в России О.А. Демин и директор Культурного центра Украины в Москве В.Е. Мельниченко.

Первым докладом в этой сессии стал доклад доктора философских наук О.Н. Билого (Институт истории НАНУ) под названием «Военная доминанта российской цивилизации и крах СССР» в котором украинский ученый обосновывал ту точку зрения, что основным компонентом российской цивилизации и СССР, как преемника Российской империи, была военная экспансия. Выступление вызвало живую дискуссию.

Доцент Исторического факультета МГУ, к.и.н., Ю.Я. Терещенко в своем докладе «История российско-украинского «развода» в 1990–1991 годах» осветил специфику отношений между элитами двух бывших республик СССР, процессы дезинтеграции и несовпадение данных плебисцитов от 17 марта 1991 г. и 1 декабря 1991 г., а также роль ГКЧП в распаде СССР.

В.И. Мироненко (Институт Европы РАН) в своем докладе «Фактор "Россия" в становлении Пятой украинской республики (2004 г.)» рассказал о республиканской традиции в Украине и оценил

роль российского фактора в деле становления современного украинского государства.

Д.и.н. Т.С. Гузенкова (Институт стратегических исследований) в своем докладе «Политические процессы на Украине и их влияние на гуманитарную ситуацию в стране» рассказала о проблемах русскоязычного образования в Украине, отсутствии вертикали русскоязычного образования, о современной политике украинизации в Украине.

К.и.н. В.И. Пироженко (Национального института проблем международной безопасности), в докладе «История "ножниц" и "клея" как средств формирования украинской этнической нации» оценил попытки современной украинской элиты сформировать национальный миф.

К.э.н. П. Жовниренко, (Центр стратегических исследований) в своем докладе «Перспективы отношений между Украиной и Россией: реальность благоприятного прогноза» оптимистически оценил будущее отношений между нашими государствами.

От лица организаторов конференции проф. М.В. Дмитриев и В.И. Мироненко поблагодарили всех участников за интересные доклады и закрыли конференцию.

---

[1] Адрес сайта Центра украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова: http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

ИНФОРМАЦИЯ

Научное издание

БЕЛОРУССИЯ И УКРАИНА:
ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Вып. 4

2011

Главный редактор
член-корреспондент РАН
Б.Н. ФЛОРЯ

ИД № 03952 от 07.02.2001. Подписано в печать 03.11.2011.
Формат 60x84 1/16. Печать цифровая. Бум. офсет. № 1.
Гарнитура Таймс. 36,75 п. л. Тираж 500 экз. Заказ 0140

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.002373.03.06 от 24.03.2006 Федеральной службы
по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия
человека РФ

Научно-исследовательское, информационно-издательское
предприятие «ТЕЗАУРУС»
121248, г. Москва, Украинский бульвар, 3/5, корп. 2

Отпечатано в типографии издательства «ТЕЗАУРУС»
Тел./факс: 8 (499) 252 14 31 • E-mail: tez_post@mail.ru

Knorr

Белоруссия и Украина: история и культура

